RÜDIGER SAFRANSKI

UN MAESTRO DE ALEMANIA

MARTIN HEIDEGGER Y SU TIEMPO

BIOGRAFÍA

Martin Heidegger es, sin duda, el filósofo más influyente del siglo XX. Pero también es una herida abierta en la filosofía alemana. Las controversias en torno a este pensador que, por razones filosóficas, se acercó al nacionalsocialismo y a quien estas mismas razones alejaron de este movimiento, han impedido que su obra se lea sin prejuicios. Rüdiger Safranski consigue algo excepcional: cerrar la herida. «La historia de la vida y del pensamiento de Heidegger vuelve a ser la historia de Fausto», escribe el autor. Y, de hecho, la trayectoria vital y espiritual de este filósofo se funde con la fáustica y abismal historia del siglo XX. Así pues, Safranski no sólo sigue los pasos de la vida y la obra de Heidegger, sino que guía al lector por la epopeya filosófica e histórica de una época crucial.

Rüdiger Safranski

Un maestro de Alemania

Martin Heidegger y su tiempo

ePub r1.1
Titivillus 21.03.16

Título original: *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*
Rüdiger Safranski, 1994
Traducción: Raúl Gabás
Ilustración de la cubierta: detalle de una fotografía de Martin Heidegger realizada por Digne M. Marcovicz

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

NOTA DEL TRADUCTOR

De ninguna traducción puede decirse que sea la única posible. Por eso no es cierto que el traductor lleve en su sangre la «traición».

En el caso de Heidegger, muchas veces se importan términos sin traducir. Esgrimen algunos que, por tratarse de creaciones terminológicas muy específicas, ajenas incluso al idioma alemán, es mejor respetarlas en su originalidad. No comparto este punto de vista porque, a mi juicio, Heidegger siempre deriva sus términos a partir de raíces muy afianzadas en el alemán. Por ello, en la medida de lo posible he procurado siempre «castellanizar», es decir, traducir con palabras o expresiones existentes en la lengua castellana, cuyo sentido puede consultarse en los diccionarios. Puesto que la obra traducida es la de Safranski, es obvio que en ciertos casos su interpretación de Heidegger ha influido en mi traducción de los términos.

No obstante, con el propósito de llegar a una terminología común entre los traductores de Heidegger, por una parte, asumo un conjunto de expresiones que se han hecho ya usuales, por ejemplo: claro (*Lichtung*), cuadrado (*Geviert*), evento (*Ereignis*), existenciarios (*Existenzialien*), ser-ahí (*Dasein*), ser a la mano (*Zuhandenheit*), ser a la vista (*Vorhandenheit*), ser arrojado (*Geworfenheit*), uno (*Man*), viraje (*Kehre*). Y por otra parte, allí donde observo discrepancias entre los traductores, indico seguidamente qué razón me mueve a introducir el término en cuestión.

Desasimiento (Gelassenheit). El escrito de Heidegger titulado *Gelassenheit* ha sido traducido al castellano por *Serenidad*. La palabra *desasimiento*, que yo uso en su lugar, es apropiada para traducir pasajes como el siguiente: «Dejamos los objetos técnicos dentro de nuestro mundo cotidiano y a la vez

los dejamos fuera, es decir, los dejamos descansar en sí como cosas que no son algo absoluto, sino que permanecen referidas a algo superior. Quisiera caracterizar esta actitud de simultáneo sí y no al mundo técnico con una palabra antigua: *el desasimiento de las cosas» (cf.* págs. 459-460).

Cuidado, procurar, velar por (Sorge, Besorgen, Fürsorge). Uso el término *cuidado* como equivalente a *Sorge (cf.* pág. 147). Traduzco *procurar*, o también cuidarse de algo, cuando el texto alemán emplea *Besorgen*. En la página 238, por ejemplo, aparece la expresión «procurarnos lo a la mano». El sentido de procurar es el mismo que en expresiones castellanas al estilo de «has de procurarte un coche». Y *velar por*, como traducción de *Fürsorge*, se refiere al cuidado de los otros hombres (del otro ser-ahí).

Engranaje, traducción de *Gestell*, es un término que se justifica, por ejemplo, mediante el texto de Safranski: Heidegger «Con tal término designa la época de la civilización técnica, en la que todo se relaciona con todo en forma de un sistema cibernético con efectos de acoplamiento autorregulado» (págs. 458-459).

Estado de ánimo, elección, temple, para traducir *Stimmung y Befindlichkeit*, son tres palabras empleadas en castellano. En general he usado *estado de ánimo*. Cuando lo resaltado es el hecho de que el estado de ánimo irrumpe sobre nosotros, previamente a nuestro propio comportamiento, como una apertura del ser-ahí o del ser sin más, utilizo la palabra *afección*. Heidegger mismo usa el término *Affektion* (SuZ, pág. 137) en un contexto en el que se refiere precisamente al sentido que acabamos de indicar. Y finalmente, aparece la palabra *temple* cuando se trata de una disposición estable, así, por ejemplo, si se habla del temple fundamental de un individuo o de un pueblo.

Fondo disponible, como equivalente a *Bestand*, puede leerse sin niguna estridencia en la frase siguiente: «provocamos [a la naturaleza] y la retamos a que “se anuncie de algún modo constatable por medios calculables, y permanezca como un sistema de informaciones que nosotros podemos

encargar”». Una central eléctrica «convierte el torrente en un fondo disponible» (pág. 458).

Propiedad e *impropiedad (Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit)* a veces se traducen por *autenticidad* e *inautenticidad*. En el contexto específico de *Ser y tiempo* uso siempre los términos *propiedad* e *impropiedad*, que allí aluden a lo «propio», a la doble posibilidad de ser o no ser «sí mismo». Por el contrario, cuando estamos fuera de ese contexto, sobre todo cuando en relación con la Escuela de Frankfurt se acuña la expresión «jerga de la autenticidad», uso las palabras *auténtico* e *inauténtico*. Entonces lo designado ya no es el contenido estricto de los términos en *Ser y tiempo*, sino la forma en que la filosofía heideggeriana es recibida en ciertos públicos.

He jugado a romper el hechizo del lenguaje de Heidegger, a primera vista impenetrable. Confío en que los lectores lleguen a gozar de la prosa heideggeriana.

Raúl Gabás, diciembre de 1996

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER[1]

Las ediciones de las obras y fuentes utilizadas están citadas bajo las siguientes abreviaturas:

GA, vol. 1 y sigs. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand* [Edición completa, con la última revisión del autor] (edición completa a cargo de Hermann Heidegger), Vittorio Klostermann-Verlag, Frankfurt.

OBRAS

A	*Aufenhalte* [Estancias], Klostermann, Frankfurt, 1989
BZ	*Der Begriff der Zeit* [El concepto de tiempo], Nieme yer, Tubinga, 1989
D	*Denkerfahrungen* [La experiencia del pensar], Klosterman, Frankfurt, 1983
DJ	*Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles* [Interpretación fenomenológica de Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica], en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 6, Gotinga, 1989
EH	*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*

	[Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin], Klostermann, Frankfurt, 1981.
EM	*Einführung in die Metaphysik* [Introducción a la metafísica], Niemeyer, Tubinga, 1987.
FS	*Frühe Schriften* [Primeros escritos], Frankfurt, 1972.
G	*Gelassenheit* [Serenidad], Neske, Pfullingen, 1985.
H	*Holzwege* [Sendas perdidas], Klostermann, Frankfurt, 1950.
HK	*Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* [El origen del arte y la tarea del pensar], en Petra Jaeger y Rudolf Lüthe (eds.), *Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart* [Distancia y cercanía. Reflexiones y análisis sobre el arte del presente], Würzburg, 1983.
K	*Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant y el problema de la metafísica], Klostermann, Frankfurt, 1991.
L	*Logik. Vorlesungen Sommersemester 1934. Nachschrift einer unbekannten* [Lógica. Lecciones del semestre de 1934; manuscrito anónimo].
N I, II	*Nietzsche*, vols. 1 y 2, Neske, Pfullingen, 1961.
R	*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat* [La autoafirmación de la Universidad Alemana. El Recorado, 1933-1934], Klostermann, Frankfurt, 1983.
SuZ	*Sein und Zeit* [Ser y tiempo], Niemeyer, Tubinga, 1963.
TK	*Die Technik und die Kehre* [La técnica y el viraje], Neske, Pfullingen 1962.
ÜH	*Über den Humanismus* [Carta sobre el humanismo], Klostermann, Frankfurt, 1981.

VA	*Vorträge und Aufsätze* [Conferencias y artículos], Neske, Pfullingen, 1985.
VS	*Vier seminare* [Cuatro seminarios], Klostermann, Frankfurt, 1977.
W	*Wegmarken* [Señales del camino], Klostermann, Frankfurt, 1978.
WM	*Was ist Metaphysik?* [¿Qué es metafísica], Klostermann, Frankfurt, 1986.
WW	*Vom Wesen der Wahrheit* [De la esencia de la verdad], Klostermann, Frankfurt, 1986.
WHD	*Was heisst Denken?* [¿Qué significa pensar?], Niemeyer, Tubinga, 1984.
Z	*Zur Sache des Denkens* [Sobre el asunto del pensamiento], Niemeyer, Tubinga, 1969.
ZS	*Zollikoner Seminare* [Seminarios de Zollikon], Klostermann, Frankfurt, 1987.
BwHB	Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel* [Correspondencia], editado por Joachim W. Storck, Marburgo, 1989.
BwHJ	Martin Heidegger, Karl Jaspers, *Briefwechsel* [Correspondencia], editado por Walter Wiemel y Hans Saner, Frankfurt, Munich, 1990.
BwHK	Martin Heidegger, Erhart Kästner, *Briefwechsel* [Correspondencia], editado por Heinrich Wiegand Petzet, Frankfurt, 1986.
S	Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken* [Selección de textos de Heidegger. Documentos sobre su vida y pensamiento], Berna, 1962.
BwAJ	Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Briefwechsel* [Correspondencia], editado por Lotte Köhler y Hans Saner, Munich, 1985.

A Gisela Maria Nicklaus

Mi gratitud a los amigos que me han ayudado con su participación y curiosidad, e incluso con sus propias exploraciones: Ulrich Boem, Hans-Peter Hempel, Helmuth Lethen, Cees Nooteboom, Peter Sloterdijk y Ulrich Wanner.

El huracán que sopla a través del pensamiento de Heidegger, comparable al que después de milenios nos azota todavía desde las obras de Platón, no procede del siglo, viene de las antigüedades más lejanas, y lo que deja lleva el estigma de la consumación, aquello que, como todo lo consumado, recae en el tiempo primigenio.

Hannah Arendt

Una verdad ha de poder diluirse en lo temporal, en caso contrario permanece sin mundo. El mundo se ha vuelto tan árido porque callejea una multitud de pensamientos fabricados, carentes de lugar y de imagen.

Erhart Kästner

Sin el hombre el ser quedaría mudo: estaría *ahí*, pero no sería lo *verdadero*.

Alexandre Kojève

Prólogo

Es una larga historia la de Heidegger, la de su vida, la de su filosofía. En ella están las pasiones y catástrofes de todo el siglo.

Filosóficamente, Heidegger viene de lejos. Se manejó con Heráclito, Platón, Kant como si fueran sus coetáneos. Les llegó tan cerca, que pudo oír y traducir al lenguaje lo no dicho en ellos. En Heidegger todavía está toda la maravillosa metafísica, si bien en el instante de su enmudecer o, podemos decir también, en el instante en que ella se abre a otra cosa.

La pasión de Heidegger era preguntar, no responder. A lo buscado y preguntado le daba el nombre de ser. Durante toda una vida filosófica planteó una y otra vez esta única pregunta por el ser. El sentido de esta pregunta no es otro que el de devolver a la vida su misterio, que en la época moderna amenaza con desaparecer.

Heidegger, que comienza como filósofo católico, acepta el desafío de la modernidad. Desarrolló la filosofía de un ser-ahí (*Dasein* [hombre]) que se halla bajo un cielo vacío y bajo el poder de un tiempo que lo devora todo, de un hombre arrojado y capaz a la vez de proyectar su propia vida. Dio origen a una filosofía que interpela al individuo en su libertad y responsabilidad, y que toma en serio la muerte. La pregunta por el ser en el sentido de Heidegger significa iluminar al ser-ahí, tal como se iluminan las anclas para penetrar con nave liberada en el mar abierto. Es una triste ironía del influjo posterior el hecho de que la pregunta por el ser en Heidegger haya perdido con frecuencia este rasgo liberador, esclarecedor, y, en cambio, haya más bien amedrentado y cohibido el pensamiento. Se trata de superar esta cohibición. Quizás entonces seamos suficientemente libres para poder responder a la risa de la criada tracia sobre ciertas sagacidades desafortunadas de este genio filosófico.

Las andanzas políticas de Heidegger todavía producen espasmos. Por razones filosóficas se convirtió él transitoriamente en revolucionario nacionalsocialista, pero su filosofía le ayudó también a liberarse de nuevo de las maquinaciones políticas. Lo que hizo fue una lección para él. En adelante su pensamiento giraría también en torno al problema de que el espíritu puede ser seducido por la voluntad de poder. El camino filosófico de Heidegger conduce desde la resolución, a través de la metafísica del gran instante histórico, hasta el abandono místico y un pensamiento del contacto protector con el mundo.

Martin Heidegger fue un maestro de Alemania.

Fue realmente un «maestro» de la escuela del místico «Maestro Eckhart». Como ningún otro mantuvo abierto el horizonte para una experiencia religiosa en una época no religiosa. Encontró un pensamiento que se mantiene cercano a las cosas y preserva al mismo tiempo de la caída en la banalidad.

Era realmente muy «alemán», tan alemán como el Adrian Leverkühn de Thomas Mann. La historia de la vida y del pensamiento de Heidegger vuelve a ser una historia de Fausto. Es patente lo atractivo, fascinante y abismal de un especial camino alemán en la filosofía, de un camino que había de convertirse en acontecimiento europeo. Y finalmente, por sus andanzas políticas, Heidegger tenía también algo de aquel «maestro de Alemania» del que se habla en la poesía de Paul Celan.

Así, el nombre de Martin Heidegger evoca el capítulo más excitante de la historia del espíritu alemán en este siglo. Hay que narrarlo, tanto en lo bueno como en lo malo, y más allá del bien y del mal.

Capítulo primero

En el año 1928 Martin Heidegger, que entretanto había alcanzado ya el laurel de la fama, escribía al antiguo prefecto del seminario de Constanza, donde él había pasado algunos cursos: «Quizá sea la filosofía la que en forma más penetrante y persistente muestra cuán principiante es el hombre. Filosofar, a fin de cuentas, no significa más que ser principiante».

La loa del principiante en Heidegger tiene muchos sentidos. Quiere ser un maestro del principio. En los comienzos de la filosofía en Grecia, buscaba el futuro pasado, y en el presente quería descubrir el punto donde en medio de la vida la filosofía brota siempre de nuevo. Eso sucede en el «estado de ánimo». Critica la filosofía que hace como si comenzara con pensamientos. En realidad, dice Heidegger, ésta comienza con un «estado de ánimo», con la admiración, la angustia, la preocupación, la curiosidad, el júbilo.

Para Heidegger el *estado de ánimo* une la vida con el pensamiento; pero no carece de ironía que él rechazara tan frontalmente la exploración de la conexión entre vida y pensamiento en su propio caso. Inició una lección sobre Aristóteles con una frase lapidaria: «Nació, trabajó y murió». Así quería Heidegger que se hablara también de él, pues sin duda su gran sueño era vivir para la filosofía y quizás incluso desaparecer en la propia filosofía. También esto tiene que ver con su *estado de ánimo*, que, quizá precipitadamente, descubre en lo presente lo que importuna, y por eso busca lo escondido. La vida misma puede importunar. El *estado de ánimo* de Heidegger le hace decir que el «ser-ahí» está «arrojado» y que el «el ser se ha revelado como carga», pues, «¿ha decidido o decidirá alguna vez un ser-ahí como libre él mismo si quiere o no quiere llegar a existir?» (SuZ, pág. 228).

A Heidegger le encantaban los grandes gestos, por lo cual nunca sabemos con exactitud si habla de Occidente o de sí mismo, si el tema de debate es el ser en general o su ser. Pero si tiene validez el principio de que la filosofía no brota del pensamiento, sino del estado de ánimo, entonces los pensamientos no pueden situarse en una lucha a brazo partido con otros pensamientos, o sea, en la altiplanicie de la tradición espiritual. Heidegger se apoyó, naturalmente, en tradiciones, pero lo hizo por motivos relacionados con su vida. Sin duda éstos no le permiten experimentar su propia venida al mundo como un don, como una llegada muy prometedora. Eso tuvo que ser una postración, así lo quiere su estado de ánimo.

Pero el mundo en el que se siente *arrojado* no es el de Messkirch a finales del último siglo, donde nació el 26 de septiembre de 1889, donde vivió su niñez, y adonde con gusto regresaba frecuentemente. Se sintió «arrojado» por primera vez cuando fue echado de este mundo doméstico, que lo protegía contra las exigencias de la modernización. No habríamos de olvidar que con el nacimiento no acaba el venir al mundo. En una vida humana son necesarios varios nacimientos, y puede suceder que nunca lleguemos enteramente al mundo. Pero quedémonos de momento en el primer nacimiento.

El padre, Friedrich Heidegger, trabaja de tonelero y sacristán en la iglesia católica de San Martín en Messkirch. Muere en 1924. Tiene que ver cómo su hijo rompe con el catolicismo, y no puede, en cambio, llegar a conocer su gloria filosófica. La madre muere en 1927. Martin Heidegger le deposita en el lecho de muerte un ejemplar de *Ser y tiempo* utilizado por él; obra que acababa de publicarse.

La madre procedía del cercano pueblo de Göggingen. Cuando los vientos fríos se desploman desde las altas llanuras de los Alb suabos, en Messkirch se dice: «Sopla de Göggingen…». Los antepasados maternos habían vivido allí desde generaciones en una granja denominada Lochbauernhof. Un antepasado, Jakob Kempf, había recibido en 1662 la granja en feudo del convento cisterciense de Wald junto a Pfullendorf. El abuelo de Heidegger pudo liberarla en 1838 comprándola por una suma de tres mil ochocientas guldas. Pero espiritualmente todo permanecía bajo la tutela de la Iglesia.

Los antepasados paternos eran pequeños campesinos y artesanos. Procedentes de Austria, habían llegado a la región en el siglo XVIII. Investigadores procedentes de Messkirch han descubierto amplias relaciones de parentesco con los Mägerle y los Kreutzler. De una de las familias procedía el más famoso predicador del siglo XVII, Abraham de Santa Clara; de la otra procedía Konstantin Kreutzer, el compositor. Y los Heidegger eran también parientes lejanos de Conrad Gröber, mentor espiritual de Martin en el seminario de Constanza, y posteriormente arzobispo de Friburgo.

Messkirch es un pequeña ciudad emplazada entre el lago de Constanza, los Alb suabos y el alto Danubio. Esta región no abunda en recursos y antaño fue pobre. Se halla situada en el límite entre los alamanes y los suabos. El natural de los alamanes es pesado, retorcido y caviloso. El suabo es más alegre, abierto y también soñador. Unos tienden al sarcasmo, los otros a la grandilocuencia. De los dos tenía algo Martin Heidegger. Llama la atención que escogiese como patrones protectores a Johann Peter Hebel, descendiente de los alamanes, y a Friedrich Hölderlin, un suabo. Para Heidegger ambos están acuñados por la región y, sin embargo, descuellan dentro del gran mundo: «Abrirse a la anchura del cielo y a la vez arraigarse en lo oscuro de la tierra» (D, pág. 38).

En una lección de 1942 Heidegger interpretaba el himno de Hölderlin al Danubio titulado «El Ister». Al manuscrito de la lección añadió una nota que falta en el texto impreso: «Quizá Hölderlin, el poeta, ha de convertirse en destino determinante para un pensador cuyo abuelo, al mismo tiempo que surgía el “Himno al Ister”… nació en el aprisco de una lechería, situada en el valle del alto Danubio, cerca de la orilla del río junto a las rocas»[2].

¿Mitificación de sí mismo? En todo caso late allí el intento de atribuirse un origen del que sería grato proceder. Quiere orlar su nacimiento con el esplendor de Hölderlin en la Casa del Danubio, al pie del castillo de Wildenstein, debajo de Messkirch. Allí vivían los Heidegger en el siglo XVIII. La casa se mantiene todavía, y sus moradores relatan cómo el profesor venía una y otra vez de visita tocado con su boina.

En las cercanías de la Casa del Danubio y del castillo de Wildenstein se halla Beuron, con su monasterio benedictino, que en tiempos fue un

convento capitular de los agustinos. Este silencioso mundo monacal, con su gran biblioteca, los establos de vacas y los graneros, atraía a Martin Heidegger, y le seguía atrayendo incluso cuando ya se había desgajado de la Iglesia. En los años veinte, durante las vacaciones del semestre pasaba a veces algunas semanas en la celda del convento. Entre 1945 y 1949, en el tiempo en que estuvo sometido a la prohibición de enseñar, Beuron era el único lugar en el que aparecía públicamente.

Messkirch tenía dos mil habitantes a finales del siglo XIX. La mayoría de ellos estaban ocupados en la agricultura y la artesanía. Había también alguna industria en el lugar, una cervecería, una fábrica de bobinas, una lechería. En Messkirch estaban la administración del distrito, la escuela de artes y oficios, una central de telégrafos, una estación, una oficina de correos de segunda clase, una instancia judicial, las centrales gremiales, la administración de los señoríos y del castillo. Messkirch pertenecía a Baden, lo cual era importante para la atmósfera espiritual de la pequeña ciudad.

En Baden existía desde principios del siglo XIX una vigorosa tradición liberal. En 1815 fue promulgada una constitución representativa y en 1831 se suprimió la censura de prensa. Baden era un baluarte de la revolución de 1848. Hecker y Strube llamaron en abril de ese año al alzamiento armado desde la cercana Constanza. Los contingentes revolucionarios se congregaron junto a Donaueschingen, pero fueron derrotados; un año más tarde conquistaron el poder por corto tiempo; el gran duque huyó a Alsacia; fue necesaria la ayuda de tropas prusianas para restablecer la situación anterior. En Baden no reinaba una atmósfera amistosa hacia Prusia, y después de 1871 la Alemania imperial seguía conservando allí un mal sabor prusiano. En definitiva el liberalismo de Baden se había avenido a solidarizarse con el imperio, entre otras razones porque había encontrado otro adversario: la Iglesia católica.

Desde 1848 la Iglesia utilizó hábilmente para sus propios intereses el espíritu del liberalismo, al que con anterioridad había combatido ardorosamente. Reclamaba una Iglesia libre en un Estado libre, la eliminación de la tutela estatal en las escuelas y universidades, la libre provisión de las prebendas eclesiásticas, junto con la libre administración de los bienes eclesiásticos. Había que obedecer a Dios antes que al hombre. El

conflicto se agudizó cuando el gobierno estatal hizo detener al arzobispo de Friburgo en 1854. Finalmente el gobierno transigió, pues sin duda la Iglesia estaba enraizada con demasiada fuerza en las costumbres de pensamiento y vida de la población, especialmente en el campo y en las pequeñas ciudades. Este populismo católico en el sudoeste era fiel a la Iglesia y reacio frente al Estado; era jerárquico, pero reclamaba autonomía frente al poder estatal. Tenía una actitud antiprusiana, con sentimientos más proclives al regionalismo que al nacionalismo, era anticapitalista, agrario, antisemita, ligado al suelo patrio, y estaba radicado especialmente en los estratos bajos de la población.

Los conflictos entre Estado e Iglesia se agudizaron nuevamente cuando el Concilio de 1870 en Roma definió el dogma de la infalibilidad del Papa. Si en la era del nacionalismo no podía restablecerse el dominio universal de la Iglesia, por lo menos había que blindar eficazmente el mundo católico frente al Estado y la sociedad secularizada.

Contra esa tendencia se formó una oposición, el movimiento de los «viejos católicos», que tenía sus raíces sociales sobre todo entre la burguesía católica culta del sur de Alemania, con tendencia al nacionalismo liberal. En ese ambiente no se estilaba mostrarse demasiado «romano» y lo católico se unía con lo nacional. Algunos de los viejos católicos aspiraban además a una modernización de la Iglesia en conjunto: supresión del celibato, limitación de la veneración de los santos, autodeterminación de las comunidades, elección de curas.

El movimiento se creó su propia organización eclesiástica y eligió a un obispo, pero continuó siendo pequeño numéricamente; en ningún momento tuvo más de cien mil miembros, aunque encontró apoyo entre los gobiernos, especialmente en Baden, donde el movimiento de los viejos católicos se desarrolló con fuerza. En los años setenta y ochenta Messkirch era uno de sus baluartes. En ciertos momentos casi la mitad de la población se adhirió allí a los viejos católicos.

Conrad Gröber, un comprometido representante del catolicismo romano, diseñó una imagen sombría de la época de la «lucha cultural» (*Kulturkampf*) en Messkirch, la cual alcanzó todavía la niñez de Martin: «Sabemos por propia y amarga experiencia cuánta dicha juvenil se destruyó

en aquellos años rudos, cuando los hijos más ricos de los viejos católicos rechazaban a los hijos más pobres de los católicos, ponían motes a sus curas y a ellos mismos, les propinaban palizas y los sumergían en el pilón para rebautizarlos. Desgraciadamente también sabemos por propia experiencia cómo los mismos profesores adictos al viejo catolicismo separaban las ovejas de los machos cabríos, daban el apodo de “peste negra” a los alumnos católicos y dejaban sentir en forma palpable que no se podía caminar impunemente por las sendas romanas. Todos ellos sin excepción habían caído y tenían que adherirse a los viejos católicos si querían recibir un puesto definitivo en Messkirch. Y mucho más tarde se puso también de manifiesto que solamente mediante el cambio de religión se podía obtener un carguito en la ciudad»[3].

Entre los resueltos se contaba el padre de Heidegger. El se mantuvo con los «romanos», aunque por de pronto esto no le reportara sino inconvenientes.

El gobierno había prometido a los viejos católicos de Messkirch el derecho a compartir el uso de la iglesia de San Martín. Para los «romanos» eso significaba una profanación de la casa de Dios, y por ello se marcharon. No muy lejos de dicha iglesia transformaron en 1875 un antiguo almacén de frutas con la ayuda de los monjes de Beuron, convirtiéndolo en una «iglesia de emergencia». Allí quedó ubicado también el taller de tonelero del sacristán Friedrich Heidegger, y allí fue bautizado Martin.

La oposición entre los «romanos» y los viejos católicos dividía la ciudad en dos campamentos. Los viejos católicos representaban el «círculo de los mejores», los «liberales», los «modernos». Miraban a los «romanos» como impedidos para caminar con el progreso, como limitados, atrasados, y aferrados a unos usos eclesiásticos trasnochados. Cuando en primavera y en otoño salían «los romanos» a bendecir los campos, los viejos católicos se quedaban en casa, y sus niños arrojaban piedras a la custodia.

En estos conflictos experimentó el pequeño Martin por primera vez la contraposición entre tradición y modernidad. Experimentó lo ofensivo de esos modernos. Los viejos católicos pertenecían a «los de arriba», y los «romanos», aun siendo la mayoría, tenían que sentirse inferiores. Por ello mismo se encerraban juntos con mayor firmeza en su comunidad.

Cuando hacia finales de siglo el número de los viejos católicos disminuyó drásticamente también en Messkirch y el clima de la lucha cultural entró en una situación más distendida, los «romanos» recuperaron de nuevo la iglesia de la ciudad junto con sus posesiones. Los Heidegger pudieron trasladarse de nuevo a la casa del sacristán en la plaza de la iglesia. El primero de diciembre de 1895 una solemne fiesta litúrgica selló esta victoria sobre los «cismáticos». Con tal ocasión el pequeño Martin asumió inesperadamente una posición clave. Para el sacristán de los viejos católicos era penoso entregar la llave de la iglesia a su sucesor, por eso la confió con disimulo al pequeño hijo del sacristán, que en aquel momento estaba jugando en la plaza de la iglesia.

El escenario de la infancia fue la pequeña y apretada casa del sacristán en la plaza de la iglesia, frente a la cual se alzaba poderosamente la iglesia de San Martín. La plaza se abría hacia el castillo de Fürstenberg, construido en el siglo XVI. A través del gran portal los niños podían penetrar en el patio interior y continuar hacia el parque del castillo, hasta llegar a la puerta del jardín interior que había en el otro extremo, donde empieza el paisaje libre con la senda del campo: «Esta va desde la puerta del patio hasta Ehnried. Los viejos tilos en el jardín del castillo la miran por encima de los muros, bien brille en Pascua a toda luz entre las semillas que se abren y las praderas que despiertan, bien desaparezca en Navidades bajo los remolinos de nieve detrás de la próxima colina» (D, pág. 37).

Los «hijos del sacristán», Martin y su hermano menor, Fritz, tenían que ayudar en los oficios eclesiásticos. Eran acólitos, cogían flores para adornar la iglesia, hacían de mensajeros del párroco y estaba también a su cargo tocar las campanas. En *Sobre el misterio del campanario*, recuerda Heidegger que en la torre colgaban siete campanas, y que cada una tenía un nombre, su propio sonido y su propio tiempo. Estaba la *Cuatro* para la tarde a las cuatro, el llamado toque del susto, que sobresaltaba a los durmientes de la pequeña ciudad; la *Tres* era también la campana de la muerte, la *Niña* tocaba para el catecismo y el rosario, la *Doce* ponía fin a las clases de la mañana en la escuela, la *Klanei* era la campana en la que golpeaba el martillo de las horas; y la del sonido más hermoso era la *Grande*, que sonaba la víspera y en la mañana de las grandes festividades. Entre el

Jueves Santo y el Sábado Santo guardaban silencio las campanas; en esos días se matraqueaba. Una manivela que daba vueltas ponía en movimiento una serie de martillitos, los cuales percutían en la madera dura. En las cuatro esquinas de la torre había una matraca, los monaguillos campaneros tenían que voltear alternativamente, el áspero sonido había de expandirse en las cuatro direcciones del cielo. Lo más bonito llegaba con las fiestas de Navidad. Hacia las tres y media de la mañana venían los niños campaneros a casa del sacristán, donde la madre había preparado la mesa con tarta y café con leche. Después de este desayuno se encendían las linternas en el vestíbulo y se caminaba a través de la nieve y la noche de invierno en dirección a la iglesia, para subir luego al oscuro campanario, a las cuerdas heladas y al mazo recubierto de hielo. Martin Heidegger escribe: «La misteriosa fuga, en la que se anudaban armónicamente las fiestas eclesiásticas, las vigilias, el curso de las estaciones del año, las horas matinales, las del mediodía y las del atardecer de cada día, de manera que siempre de nuevo un tañido recorría los jóvenes corazones, los sueños, oraciones y juegos, es sin duda lo que se alberga en el más fascinante, sano y perdurante misterio de la torre…» (D, págs. 65 y 66).

Era una vida bajo la tutela de la Iglesia en una pequeña ciudad de provincia a principios de siglo. En *La senda del campo* recuerda Heidegger los juegos con los barquitos modelados por él mismo en la fuente de la escuela: «Lo soñador de tales viajes permanecía escondido en un resplandor entonces apenas visible todavía, que se posaba sobre todas las cosas. Su reino envolvía los ojos y las manos de la madre… Aquellos viajes del juego no sabían todavía de excursiones en las que quedan atrás todas las orillas…» (D, pág. 38).

Este «resplandor entonces apenas visible» se proyecta sobre todos los recuerdos heideggerianos de la niñez en Messkirch, y en todo ello no está en juego una mera transfiguración, pues también su hermano Fritz vivió esos años de manera semejante. «Así, a través de todas las travesuras, la mayoría de nosotros gozábamos de la acción benéfica de una constante despreocupación, ya nunca más experimentada desde entonces»[4]. Su hermano Fritz permaneció durante toda su vida en el lugar de la niñez, allí trabajó como empleado en el Banco de Crédito local y allí murió.

Para los de Messkirch era Fritz Heidegger un auténtico «original». Gozaba de tal popularidad en la ciudad, que más tarde la «tarjeta de presentación» del que ya se había convertido en filósofo de renombre mundial era la de ser el hermano de Fritz. Fritz Heidegger era tartamudo, pero, según cuentan en Messkirch, sólo cuando se ponía «serio no podía expresarse», entonces en lugar del *Dasein* de Heidegger le salía su *Da-da-dasein*. Hablaba de corrido cuando podía hacer bromas, por ejemplo en su famoso discurso del Martes de Carnaval. En esta ocasión desconocía toda timidez; en la época de Hitler se metía incluso con nazis conocidos en el lugar; su popularidad lo protegía. Fritz no había frecuentado ninguna universidad. El empleado de banco a veces se llamaba a sí mismo un «faro». Para su hermano copió treinta mil páginas manuscritas y durante los años de la guerra las guardó en una cámara acorazada. El decía que no se podrían leer comprendiéndolas hasta el siglo XXI, «cuando los americanos hayan puesto ya en la luna un enorme supermercado». Narraba que él había ayudado en la comparación y elaboración de los textos. No quería permitir dos pensamientos en una misma frase. Según contaba, le decía a su hermano que era necesario separarlos. Pues por una puerta estrecha sólo pasan uno detrás del otro. O sea, que en este caso Fritz prefería las situaciones claras, aunque por lo demás le encantaba la falta de transparencia. Una de sus maneras de decir era: mejor que pase desapercibido para la gente, lo que no tolero es que la gente me perciba (cale) demasiado bien. En la filosofía apreciaba sus aspectos extravagantes y lamentaba que en ocasiones los filósofos se tomasen demasiado en serio a sí mismos. Decía repetidamente que quien mantiene el sentido de la chifladura se las compone perfectamente con este *Da-da-dasein*. «En nosotros, en el más íntimo ángulo del corazón vive algo que perdura por encima de todas las dificultades: la alegría, el último resto de aquella chifladura originaria que apenas barruntamos todos nosotros»[5]. Fritz Heidegger poseía una ironía sobre sí mismo de la que carecía su hermano Martin. Vino al mundo cinco años más tarde que Martin y comentaba así su propio nacimiento: «El dolor de la vida comienza hoy en uno y mañana en el otro. Para la pequeña lombriz en la calle del castillo comienza el

miércoles de ceniza: romper, aderezar, apartarse temerosamente. Tal como es usual el miércoles de ceniza»[6].

Martin Heidegger dedicará a su hermano un libro en señal de gratitud. *Al único hermano*, dice allí con una bella significación doble.

Fritz Heidegger relata que los padres eran creyentes, aunque sin fanatismo y sin confesionalismo rígido. La vida católica se había hecho de tal manera para ellos carne y sangre, que no tenían necesidad de defender su fe o de imponerla frente a otros. Por eso mismo quedaron atónitos cuando su hijo Martin se desvió del «camino recto», que para ellos era el más natural.

La madre era una mujer risueña. Según palabras de Fritz Heidegger, «ella decía con frecuencia que la vida está hecha tan bellamente, que siempre nos ofrece algún motivo de alegría». Era decidida, a veces orgullosa, no escondía la conciencia de proceder de una buena familia de labradores. Pasaba por trabajadora, se mostraba casi siempre con el delantal y el pañuelo de cabeza. El padre era un hombre reservado, que podía guardar silencio durante días; no llamaba la atención, era laborioso y recto; un hombre acerca del cual los hijos más tarde no tenían mucho que contar.

Entre los Heidegger no reinaba la opulencia, pero tampoco la pobreza. Dos mil marcos de bienes inmuebles y novecientos sesenta de base imponible sobre la renta (en el año 1903) significaban clase media baja. Una familia podía vivir de ello, pero los ingresos no bastaban para financiar los caros estudios superiores de los hijos por medios propios. Y en este punto vino en ayuda la Iglesia. Era una usual práctica eclesiástica la promoción de personas dotadas y el reclutamiento a la vez de vocaciones sacerdotales, sobre todo en las regiones agrícolas.

El párroco de la ciudad, Camillo Brandhuber, propuso a los padres que su dotado hijo, al concluir la escuela municipal en Messkirch (no había allí un instituto), fuera enviado al seminario católico de Constanza, un internado para las vocaciones sacerdotales. Brandhuber había impartido gratuitamente a su pupilo clases de latín, haciendo así posible su traslado a un instituto. El prefecto del seminario de Constanza era Conrad Gröber. Brandhuber y Gröber habían proporcionado a Martin una beca de una fundación local. Los padres se sentían orgullosos de que la Iglesia asumiera

la tutela de su hijo. Para Martin, sin embargo, comenzó el tiempo de la dependencia económica de la Iglesia. Ahora estaba obligado a la gratitud.

Esta dependencia económica había de mantenerse durante trece años, hasta 1916. Después de disfrutar de la beca de Weiss en el periodo del seminario de Constanza (1903-1906), Martin recibió una beca de Eliner, destinada a la formación de sacerdotes, para los últimos años del instituto y los cuatro primeros semestres de teología en Friburgo hasta 1911. Los años de estudio entre 1913 y 1916 se financiaron con la dotación de Schätzler. La finalidad de esta fundación era que los becarios se obligaran a mantener la filosofía y teología de santo Tomás de Aquino. Heidegger siguió dependiendo del mundo católico más allá del tiempo en que empezó ya a desligarse interiormente de la Iglesia católica. Tuvo que acomodarse, y esto le avergonzaba, lo cual constituía una humillación que no podía perdonar al «sistema del catolicismo», por utilizar la expresión que él usaba. Ese *sistema* institucional, con su política de intereses en la vida pública, le hirió de tal manera que más tarde simpatizó con el movimiento nazi, entre otras razones, porque tenía un aire anticlerical.

En el año 1903 Heidegger ingresa en el seminario de Constanza y en el instituto de la misma ciudad.

Messkirch era todavía un mundo católico cerrado, aun cuando siguieran repercutiendo los conflictos con los viejos católicos. Por el contrario, en Constanza, tan sólo a cincuenta kilómetros de distancia, podían notarse ya más claramente los tiempos modernos.

Constanza, en tiempos ciudad libre del imperio, era predominantemente protestante. La gran historia de la ciudad pervivía en los monumentos. Existía allí el antiguo mercado, donde en el siglo XVI se reunió el Concilio, y la casa donde Hus aguardara su proceso. El convento de los dominicos, donde fue detenido el «hereje», había sido transformado entretanto en anexo de un hotel, el llamado Inselhotel, que con sus salas de reunión era un centro de la vida intelectual de la ciudad. Allí se daban conciertos y se organizaban conferencias, actos a los que los estudiantes de bachillerato asistían con agrado. Allí se rendía honor al «espíritu moderno». Se hablaba sobre Nietzsche, Ibsen, el ateísmo, la «filosofía del inconsciente» de Hartmann, la «filosofía del como-si», de Vaihinger, e incluso sobre

psicoanálisis y la interpretación de los sueños. En Constanza soplaba un espíritu progresista; desde los días de Heckert en 1848 la ciudad se mantuvo como un baluarte del liberalismo de Baden. Günther Dehn, que en tiempos de Heidegger visitó el instituto de Constanza, habla en las memorias de su vida del estremecimiento agradable que él y sus compañeros de clase experimentaron al oír que el bañero masculino en el balneario era un veterano del 48, que había luchado todavía en las barricadas. El periódico de mayor tirada en el lugar, el *Abendzeitung*, era democrático, anticlerical y también cautelosamente antiprusiano, aunque, o precisamente porque, en la ciudad se encontraba un regimiento prusiano de infantería y oficiales de todo el imperio pasaban con gusto sus vacaciones en la ciudad que da el nombre al lago de Constanza.

El seminario, la casa de estudios de San Conrado, o simplemente la *Konradihaus* (Casa de Conrado), permaneció cerrado en los años de la lucha cultural, y no se abrió de nuevo hasta 1888. El instituto, un antiguo colegio de jesuitas, se hallaba bajo la inspección estatal. Por tanto, los seminaristas asistían a una escuela «secular», en la que dominaba una formación humanista moderadamente liberal y anticonfesional. Había allí un profesor de lenguas modernas llamado Pacius, demócrata, librepensador y pacifista, que era muy apreciado entre los alumnos porque emitía juicios atrevidos. A los seminaristas, que como teólogos incipientes habían de tener en alta estima a Aristóteles, procuraba irritarlos con la afirmación: «Aristóteles, ¡qué era Aristóteles comparado con Platón, este gigante del espíritu!»[7]; tampoco dejaba en paz a los protestantes: «Astrología», acostumbraba decir, «según mis investigaciones esta superstición procede de Melanchthon». Otto Kimmig, profesor de alemán y de griego, no aceptaba otro texto sagrado que *Nathan el Sabio*, de Lessing. Tuvo que ser considerable el influjo de estos profesores, cuyas enseñanzas recibió también Martin Heidegger. Günther Denn dice sucintamente: «Sólo más tarde me di cuenta en qué medida estos dos profesores contribuyeron imperceptiblemente a mi alejamiento del mundo intelectual del cristianismo, que para ellos era inexistente».

En la Casa de Conrado los seminaristas recibían tratamiento inmunológico, en la medida de lo posible, contra el espíritu libre del

instituto. Recibían pulimento apologético, eran preparados para el contacto con los «laicos». Por turno tenían que redactar conferencias en las que habían de mostrar sus armas. Se trataba, por ejemplo, de la pregunta acerca de si el hombre de hecho puede llegar por sus propias fuerzas a vivir según las exigencias de su naturaleza, así como de la cuestión relativa a los límites de la tolerancia. Los seminaristas disertaban también sobre la libertad y el pecado original, abordando asimismo el problema de si la *Ifigenia* de Goethe es una figura pagano-cristiana, o cristiano-alemana, o solamente pagana. Aligeraban el clima de las cuestiones disputadas cuando pasaban a los temas nativos, tales como la historia del convento de Reichenau, los usos y costumbres de Hegau, los primitivos paisanos del lago de Constanza. A veces los seminaristas se entregaban a la alegría juvenil: en días soleados salían al campo al son de guitarras y canciones, iban a Mainau, al jardín condal en Bodman, a los viñedos de la parte inferior del lago. Se ejercitaban en piezas dialectales, gozaban de la música, y cuando los compañeros seculares se jactaban de sus visitas a las artistas del teatro, los seminaristas podían hablar de su último auto de Navidad. En cualquier caso los seminaristas no eran unos «santurrones»; tal como procedía en Baden, elegían un órgano representativo, que tenía una voz asesora en la dirección de la casa, y editaban un periódico que recordaba en periodos regulares cómo Baden fue el primer país de Alemania que suprimió la censura de prensa.

Los seminaristas vivían bajo una vigilancia cuidadosa, que, por otra parte, no llegaba a la intolerancia. De hecho, Martin Heidegger volvía sin rencor su mirada a los años de Constanza. En 1928 escribía a Matthäus Lang, que había sido en sus tiempos prefecto de disciplina de los primeros cursos: «Recuerdo con agrado y gratitud los comienzos de mis estudios en la Casa de Conrado y noto cada vez más claramente con qué fuerza todos mis intentos están arraigados en el suelo patrio. Mantengo un claro recuerdo de cómo, cuando me acerqué a usted, como nuevo prefecto, me inspiró confianza, sentimiento que perduró y dio un tono de alegría a mi estancia en la casa»[8].

Era menos agradable para los seminaristas el contacto con sus condiscípulos «libres» en el instituto, especialmente cuando procedían de

los mejores círculos. Estos hijos de abogados, funcionarios y comerciantes se sentían superiores a los «capones», nombre que daban a aquéllos. Los seminaristas procedían normalmente del campo y, como era el caso de Martin Heidegger, de posiciones sencillas e incluso pobres. Günther Denn, hijo de un director general de Correos, recordaba: «Siempre mirábamos a los “capones” un poco por encima del hombro. Iban mal vestidos y, según creíamos, no se lavaban mucho. Nosotros nos teníamos por algo mejor. Pero esto no nos impedía explotarlos a fondo. Ellos habían sido educados para hacer cuidadosamente las tareas domésticas. Y en la pausa tenían que traducirnos en alta voz, cosa que hacían de buen grado»[9].

Los seminaristas se mantenían juntos, así podían afirmarse mejor; eran una comunidad de la que los otros se reían un poco. Quedaban excluidos de algunas diversiones de sus condiscípulos «seglares», bien por falta de dinero de bolsillo, bien por las prohibiciones correspondientes. Eran espectadores de gorra cuando en las fiestas de carnaval reinaba el alboroto durante tres días en las calles angulosas y en las tabernas de la ciudad, ocasión en la que los alumnos formaban su propio círculo carnavalesco. Los estudiantes del instituto hacían acto de presencia con sus gorras de color siempre que en verano los visitantes de fuera llegaban a la ciudad, los barcos de diversión empavesados de mil colores se dirigían a Meersburg y por la noche regresaban con una tambaleante muchedumbre humana, que se deslizaba cantando y vociferando por los callejones de la ciudad antigua. Otros días se desataba el pavoneo; entonces, entre clase y clase se contaban las experiencias y conquistas, de manera que a los seminaristas les chirriaban los oídos. En el tiempo de la vendimia había por doquier un murmullo ligeramente embriagador. En determinados locales los estudiantes del instituto podían permanecer hasta las diez de la noche. Allí encontraban a los profesores con sus cuartillos de vino, una buena ocasión para confraternizar, intimar y ganar grados de soberanía, lo cual quedaba vedado a los seminaristas.

Ellos pertenecían a otro mundo, y eso se les hacía notar. Tenían que luchar contra el sentimiento de inferioridad. Y se ayudaban con el consuelo de que los excluidos podían sentirse también como los elegidos.

En la tensión entre el seminario y la vida animada de la ciudad, entre el mundo católico y el ambiente burgués-liberal, pudo formarse ya en el alumno Martin Heidegger la representación de aquellos dos mundos: aquí el mundo riguroso, grave, constante, lento; y allí el de vida agitada, superficial, entregado a los estímulos del instante; aquí la fatiga, allí la mera animación; aquí el echar raíces, allí la inconsistencia; unos cargan con la dificultad, los otros buscan el camino cómodo; unos son profundos, los otros superficiales; unos permanecen fieles a lo propio, los otros se pierden en la dispersión.

Más tarde este esquema hará carrera en la filosofía de Heidegger bajo los conceptos de *propiedad* e *impropiedad*.

En el otoño de 1906, Martin Heidegger pasó de la Casa de Conrado en Constanza al seminario arzobispal de San Jorge en Friburgo, donde asistía al prestigioso Instituto de Bertold. La beca de la fundación local de Messkirch ya no cubría, como en Constanza, los gastos del internado. Los entrañables mentores del hijo del sacristán, Conrad Gröber y Camillo Brandhuber, habían puesto en juego una nueva fuente de financiación, la beca de Eliner. Esta había sido fundada en el siglo XVI por Christoph Eliner, un teólogo de Messkirch. Su finalidad se cifraba en la promoción de estudiantes de teología del lugar, y era preceptivo cursar estudios en el Instituto y en la Universidad de Friburgo.

El cambio de Constanza a Friburgo equivalía a un premio. Martin podía partir de Constanza sin rencor; de hecho mantuvo siempre buen recuerdo de ella. Todavía en años tardíos asistía a los encuentros de los pupilos de la Casa de Conrado. En cambio, no desarrolló tales sentimientos de dependencia en relación con el internado de Friburgo. Puesto que pasará casi toda su vida en esta ciudad, había que crear distancias. Aquí volverá las espaldas al catolicismo, que en Friburgo proyecta sombras especialmente poderosas: la catedral, consumada en puro estilo gótico, descuella sobre la ciudad. Se mece como una nave poderosa al pie de la cadena montañosa de la Selva Negra, como si estuviera a punto de entrar en la bahía de Brisgovia.

Hasta la segunda guerra mundial la ciudad antigua, agrupada en torno a la catedral, se conservaba casi intacta. Aún existían los numerosos

callejones que en forma estelar confluían en la plaza de la catedral, algunos ribeteados por pequeños canales. En las cercanías de las casas señoriales de los clérigos se hospedaban los seminaristas.

Cuando el joven Martin Heidegger llegó a Friburgo, esta ciudad todavía ofrecía casi enteramente aquel aspecto que Sulpiz Boisseré había descrito así un siglo antes en una carta a Goethe: «Desde Friburgo tendría que escribirte un libro entero, es un lugar de lugares, todo lo antiguo está bellamente conservado con gran cariño, la situación es deliciosa, en cada calleja hay un arroyo claro como el cristal, cada una con el adorno de una antigua fuente surtidor… en los alrededores brotan las vides; todas las murallas, antiguas fortificaciones, están recubiertas de cepas»[10].

Martin era un alumno ambicioso del instituto de Bertold. Su prurito intelectual ponía los ojos en el campo de la actividad eclesiástica: después del bachillerato quería entrar en la Compañía de Jesús. Sus profesores apoyaban este propósito. El rector del seminario escribía en el certificado final de 1909: «Sus dotes, lo mismo que su aplicación y actitud moral, son buenas. Su carácter presentaba ya cierta madurez, y también en el estudio era independiente, e incluso a expensas de otras materias se entregaba a veces con cierto exceso a la literatura alemana, en la que está muy versado. Seguro en la elección de la vocación teológica e inclinado a la vida conventual, probablemente solicitará ser admitido en la Compañía de Jesús»[11].

A diferencia de algunos de sus condiscípulos, el joven Martin Heidegger no se sentía atraído por las «modernas» tendencias intelectuales de la época. Los jóvenes autores del naturalismo, del simbolismo o del Jugendstil no aparecen todavía en su canon personal de lecturas. Sus ejercicios intelectuales son de tipo riguroso. Acerca de los estímulos recibidos en el instituto escribe Heidegger en el *Curriculum vitae* redactado para la habilitación[12] en 1915:

> «Cuando en el penúltimo curso pasé en matemáticas de la mera solución de problemas a unos cauces más teóricos, mi simple afición a esta asignatura se convirtió en un auténtico interés objetivo, que desde ese momento se extendió también a la física. He de añadir los

> estímulos procedentes de la clase de religión, que me condujeron a extensas lecturas sobre la teoría de la evolución de la vida. En el último curso fueron en especial las clases sobre Platón… las que me introdujeron más conscientemente en los problemas filosóficos, aunque todavía no con rigor teórico»[13].

Precisamente las clases de religión despiertan su interés por la teoría de la evolución de la vida, que entonces ostentaba especiales rasgos de adversidad contra la religión. Sin duda le seduce asomarse a regiones intelectualmente peligrosas, donde la fe de Messkirch se encuentra en una situación difícil. No se siente medroso ante la aventura intelectual, pues todavía nota el suelo bajo los pies, el fundamento de la fe. Y en ese estado el 30 de septiembre de 1909 entra en el noviciado de la Compañía de Jesús en Tisis junto a Felkirch (Voralberg). Será despedido dos semanas más tarde, transcurrido el tiempo de prueba. Según narra Hugo Ott, Heidegger se habría quejado de molestias de corazón y a causa de ello fue enviado de nuevo a casa por razones de salud. Estas molestias se repetirán dos años más tarde, interrumpiendo entonces la formación sacerdotal. Quizás en esa ocasión el corazón se puso en guardia contra los planes de la cabeza.

Capítulo segundo

Martin Heidegger todavía se mantiene imperturbable. Rechazado por los jesuitas, solicita la admisión entre los teólogos del seminario de Friburgo. Esto puede obedecer a motivos económicos. Los padres carecen de recursos para pagarle los estudios, y la beca de Eliner, que él disfruta desde la época de bachillerato en Friburgo, está vinculada a la formación teológica.

En el semestre de invierno de 1909 comienza a estudiar teología. En el *Curriculum vitae* de 1915 escribe:

> «Las asignaturas que entonces eran obligatorias apenas me satisfacían, de manera que me dediqué a estudiar por mi cuenta los manuales escolásticos. Estos me proporcionaron cierto armazón formal y lógico, aunque bajo el aspecto filosófico no me dieron lo que yo buscaba»[14].

Sólo concede especial relevancia a un teólogo de Friburgo, al que también después seguirá llamando su «maestro», a saber, Carl Braig. Como alumno del último curso de bachillerato había estudiado ya su obra *Sobre el ser. Compendio de ontología* (1896), familiarizándose allí con algunos conceptos fundamentales de la tradición ontológica. Recibió así los primeros impulsos para una confrontación con Hegel y Schelling. En algunos paseos, en los que Heidegger pudo acompañar a Braig, tuvo oportunidad de conocer la «forma penetrante» de su pensamiento (Z, pág. 82). Todavía cincuenta años más tarde Heidegger contaría que Braig era capaz de conseguir que los pensamientos adquiriesen presencia viva.

Carl Braig era un teólogo del movimiento antimodernista.

Desde la encíclica *Pascendi dominici gregis* de 1907, que declaró la guerra al «modernismo», a «las falsas doctrinas de los modernistas», el «modernismo» y el «antimodernismo» se habían convertido en estandartes de una batalla espiritual que no terminaba en las fronteras del catolicismo. Los antimodernistas no tenían la mirada puesta solamente en defender los dogmas eclesiásticos (por ejemplo, la inmaculada concepción) y los principios de la jerarquía clerical (por ejemplo, la infalibilidad del papa). Que se presentase así el asunto era lo que querían sus adversarios, los que no veían en el antimodernismo más que una conjuración peligrosa, e incluso ridicula, de tipos oscurantistas contra el espíritu científico del tiempo, contra la ilustración, el humanismo y la idea de progreso en cualquier campo.

Sin embargo, el hecho de que era posible ser antimodernista sin convertirse en un oscurantista se pone de manifiesto en el ejemplo de Carl Braig, un pensador agudo que sacó a la luz los presupuestos creídos irreflexivamente en las diversas vertientes de la ciencia moderna; él quería despertar de su «sueño dogmático» a lo que presumía de mantenerse lejos de toda fe y todo presupuesto. Los llamados agnósticos, decía, tienen también una fe, si bien una fe especialmente primitiva y cocida en el horno doméstico: le fe en el progreso, en la ciencia, en la evolución biológica, que supuestamente tiene tan buenas intenciones para con nosotros, en las leyes económicas e históricas… El modernismo, afirma Braig, «está ciego para todo lo que no es su sí mismo o no sirve a su sí mismo»[15], y la autonomía del sujeto se ha convertido en la propia prisión, que él se ha construido. Braig critica en la civilización moderna la falta de veneración por el misterio inagotable de una realidad que nos envuelve y de la que formamos parte. Cuando el hombre presuntuosamente se coloca en el punto central, al final sólo le queda una relación pragmática con la verdad. Pasa a ser «verdadero» lo útil para nosotros o aquello con lo que conseguimos un éxito práctico. En contra de esto afirma Braig: «La verdad histórica, como toda verdad, según se pone de manifiesto con el mayor esplendor en la verdad matemática, que es la forma más rigurosa de verdad eterna, se da antes del yo subjetivo y sin él… Las cosas no son en verdad tal como el yo

de la razón ve la racionalidad de las mismas en su conjunto…, y ningún Kant… cambiará la ley que manda al hombre regirse por las cosas»[16].

Braig quiere, en efecto, retroceder por detrás de Kant, si bien contando con Hegel, que contra un Kant excesivamente cauteloso objetó que el temor a errar es él mismo el error. Braig incita a rebasar los límites trascendentales. ¿Desde cuándo está dicho que sólo nosotros descubrimos el mundo; por qué no habría de ser el mundo el que se nos descubre? ¿No será que nosotros solamente conocemos porque somos conocidos? Nosotros podemos pensar a Dios, ¿por qué no podemos ser los pensamientos de Dios? Braig rompe a golpes, aunque a veces con cierta rudeza, el gabinete de cristal en el que él ve cautivo al hombre moderno. Espiritual y empíricamente Braig aboga con claridad por un realismo de signo premoderno. Lo funda señalando que nosotros, por saber de los límites, estamos ya más allá de ellos. En tanto conocemos el conocimiento y percibimos la percepción, nos movemos ya en el espacio de lo absolutamente real. Tenemos que desligarnos, dice Braig, del absolutismo del sujeto, a fin de hacernos libres para las realidades del absoluto.

En esta palestra de la disputa del modernismo se estrenó la pluma del joven Martin Heidegger. Entretanto, se ha hecho miembro del Gralsbund, un grupo estrictamente antimodernista del movimiento de la juventud católica, cuyo caudillo era el vienés Richard von Kralik, un celoso defensor del restablecimiento de la pura fe católica y del antiguo imperio romano-católico de la nación alemana. El punto central tenía que ser Habsburgo y no Prusia. Se trataba, por tanto, de una concepción política de la Europa central. Estos círculos soñaban con la romántica Edad Media de un Novalis y confiaban en la «dulce ley» fundadora del origen fielmente conservado. Y estaban también dispuestos a defender esa procedencia con vigor extraordinario contra las pretensiones y seducciones modernas. En este frente se le ofreció una oportunidad al joven Martin Heidegger, con ocasión de los festejos celebrados el mes de agosto de 1910 en torno a la inauguración del monumento a Abraham de Santa Clara en Kreenhainstetten, una pequeña población vecina de Messkirch.

Mediante artículos en la prensa local y pequeñas fiestas al cumplirse la fecha del nacimiento, el patriotismo local de Messkirch había cuidado

siempre la memoria del famoso predicador cortesano Abraham de Santa Clara, nacido en Kreenhainstetten en el año 1644 y muerto en Viena el 1709, rodeado de un alto grado de veneración. Ahora bien, desde principios de siglo se añadió un fuerte rasgo de polémica ideológica a este afectuoso y patriótico cultivo de la tradición. Los «antimodernistas» del sur de Alemania habían tomado a Abraham de Santa Clara como figura señera. Se remitían a él en sus polémicas contra la corriente liberal del catolicismo. En el famoso monje agustino podían encontrarse palabras fuertes contra el ansia de placer, la perversa vida de la ciudad, la soberbia espiritual, que ya no se doblega ante las doctrinas reveladas de la Iglesia, contra el derroche de los ricos, y también contra la codicia «judía de los intereses». Este predicador había tomado el partido de las gentes sencillas y pobres, se había proclamado orgulloso de su origen humilde. Uno de sus dichos, frecuentemente citado, afirmaba: no todo el que ha nacido bajo un techo de paja tiene paja en la cabeza. Abraham de Santa Clara era cristiano y social, popular, áspero, devoto, aunque no mojigato, patriótico y también antisemita; el combinado no podía ser más ideal para los antimodernistas.

La inauguración del monumento en este 16 de agosto de 1910 fue una gran fiesta popular. Martin Heidegger se había desplazado desde Friburgo.

El pueblo había sido adornado con flores, y transparentes con sentencias del predicador colgaban de las ventanas y estaban tendidos a lo largo de la calle del pueblo. Un cortejo se puso en movimiento; iban delante heraldos a caballo exhibiendo la indumentaria histórica de la época de Abraham de Santa Clara; seguían los monjes de Beuron, dignatarios eclesiásticos y seculares, la juventud escolar llevando banderitas de color, las chicas adornadas con flores, los campesinos haciendo gala de sus trajes típicos; tocaba una orquesta, se pronunciaron discursos, y los alumnos de la escuela municipal de Messkirch recitaron poesías y dichos de Abraham.

Relata esta fiesta el artículo que Martin Heidegger escribió para la *Allgemeine Rundschau*, un semanario católico conservador que se publicaba en Munich. Heidegger consideró que este texto merecía ser incluido en la edición de las obras.

> «El acento natural, fresco y puro, a veces tosco, confiere su rasgo peculiar a ese acontecimiento. Kreenhainstetten, un pueblo sin pretensiones, con sus habitantes tenaces, altivos y también peculiares, yace dormido en una profunda cañada. Incluso la torre del campanario es muy especial. No mira libremente al campo como sus hermanas, sino que en su pesantez tiene que enterrarse entre los tejados rojinegros… Así de sencilla, clara y verdadera se desarrolla la fiesta de la inauguración» (D, pág. 1).

No olvidemos que, cuando Martin Heidegger escribe esas frases, ha respirado ya aires urbanos, primeramente en Constanza y, desde 1916, en Friburgo. Sabe qué lo distingue de los que son capaces de moverse con aplomo y habilidad en el ambiente burgués, vestidos a la moda, versados en las cuestiones más recientes de la literatura, la filosofía y el arte modernos. Heidegger apunta a la diferencia entre el mundo propio, el de Messkirch y Kreenhainstetten, y el mundo de allá fuera; en ello se insinúa ya la distinción entre propiedad e impropiedad. E igualmente en las frases sobre la inauguración del monumento podemos encontrar una especie de autorretrato del autor. La torre de la iglesia es «muy especial»; pero esto también puede decirse de él. Los otros miran «libremente al campo»; a él, en cambio, su «pesantez» lo aprisiona en el suelo, en el suelo del que procede, «tenaz, altivo y peculiar» como sus habitantes. Martin quisiera ser igual que la gente de allí, pero también como Abraham de Santa Clara. Este personaje encarnaba en «cuerpo y alma» algo de la «salud del pueblo, era impresionante su primitiva fe católica, su fidelidad a la fe y amor a Dios»; y, sin embargo, se mostraba también versado en la refinada cultura espiritual de su tiempo, la dominaba, sin ser dominado por ella. De ahí que, en términos de Heidegger, le fuera permitido «golpear sin miedo todo exceso en la concepción secular de la vida terrestre». Abraham de Santa Clara sabía de qué hablaba. No era uno que increpara a las uvas por estar demasiado altas.

El joven Heidegger argumentaba contra la *decadencia* de su tiempo. ¿Qué le reprocha? La «sofocante atmósfera, el hecho de ser un tiempo de la cultura exterior, de la vida rápida, de una furia innovadora radicalmente

revolucionaria, de los estímulos del instante, y, sobre todo, el hecho de que representa un salto alocado por encima del contenido anímico más profundo de la vida y del arte» (D, pág. 3).

Esta es la usual crítica conservadora de la cultura; no sólo se habla y piensa así en el Gralsbund, también en Langbehn y Lagarde se encuentra una polémica semejante contra la superficialidad, el efectismo, la vida rápida y la manía innovadora. No obstante, llama la atención que en este contexto falta en el joven Martin Heidegger el notorio antisemitismo de otras ocasiones. Lo cual es tanto más digno de notarse por el hecho de que fue Karl Lueger, alcalde de Viena y popular por su antisemitismo, el que puso en marcha la financiación del monumento en Kreenhainstetten. También llama la atención la seguridad con que Heidegger habla aquí todavía del valor de «la vida por su referencia al más allá», valor que él ve traicionado en los mencionados fenómenos de la época. El autor esclarece lo que deba entenderse bajo tales expresiones en otro artículo (descubierto por Víctor Farías) que Heidegger redactó entre 1910 y 1912 para *Der Akademiker*, una revista mensual de la asociación de académicos católicos integristas.

En el número de marzo de 1910 presenta las memorias del escritor y ensayista danés Johannes Jorgensen en el libro *Mentira de la vida y verdad de la vida*. La obra mencionada describe el camino de la evolución intelectual desde el darwinismo hasta el catolicismo, expuesto como un camino que va de la desesperación a la seguridad, de la soberbia a la humildad, del desenfreno a la libertad viva. Para el joven

Martin Heidegger ese relato significaba un camino ejemplar y adoctrinador, pues el autor recorre todas las necedades y seducciones de la modernidad, para volver finalmente a la quietud y salvación de la fe eclesiástica, «al valor trascendente de la vida». Allí hay alguien que se ha liberado de la gran ilusión de la modernidad, que quiere «desarrollar enteramente el yo»; allí hay alguien que demuestra por fin en su propio cuerpo y en su propia vida que, quien se funda en sí mismo, funda sus cosas en la nada. «En nuestros días se habla mucho de “personalidad”… La persona del artista pasa a primer plano. Así se oye hablar mucho de hombres interesantes. Oscar Wilde, el dandi, Paul Verlaine, el “genial

bebedor”, Máximo Gorky, el gran vagabundo, el superhombre de Nietzsche; ésos son tipos interesantes. Y cuando luego, en la hora de la gracia, uno adquiere conciencia de la gran mentira de su vida bohemia, rompe los altares de los falsos dioses y se hace cristiano, entonces lo anterior es calificado de “insípido y nauseabundo”»[17].

En 1930, en su famosa conferencia *De la esencia de la verdad*, Martin Heidegger llegaría a decir: «La verdad nos hará verdaderos». En cambio, los mencionados artículos de juventud se expresan al revés: la verdad nos hará libres. Y esta verdad no es algo que el hombre entregado a sus propias fuerzas pueda desarrollar desde sí mismo, sino algo que él recibe en la comunidad viva de la fe y de la tradición creyente. Sólo aquí se da la «gran dicha de la posesión de la verdad», a la que nadie puede llegar por sí mismo. El joven Heidegger defiende el mismo realismo creyente que su maestro Carl Braig. Para aquél, la devoción sensible del protestantismo pietista es todavía demasiado subjetiva. En una recensión de la obra de F. W. Foerster, *Autoridad y libertad. Consideraciones sobre el problema cultural de la Iglesia*, polemiza contra la disipación narcisista en las *vivencias*, contra el impresionismo de las concepciones del mundo, en las cuales se expresan solamente «estados de ánimo personales», pero no un contenido objetivo. El argumento estándar de Heidegger en su polémica contra las «concepciones del mundo» es que éstas se rigen por las necesidades de la vida. Por el contrario, el que aspira a la verdad procede a la inversa, somete la vida al mandato de sus evidencias. Para el joven Heidegger sin duda es un criterio decisivo de la verdad el hecho de que con ella nuestras cosas no se presentan fáciles, de que ella sólo puede poseerse en el «arte de la aprehensión de sí mismo y de la renuncia a sí mismo». Conocemos la verdad en el rasgo de que ésta se nos resiste, nos exige y transforma. Sólo el que puede prescindir de sí mismo, el que «consigue» también «la libertad espiritual frente al mundo de las tendencias instintivas, encontrará la verdad. La verdad es un requerimiento que cuestiona el espíritu de la autonomía sin límites». La verdad ilumina, pero no es espontáneamente evidente. La presunción tiene que doblegarse ante la «autoridad religiosa y moral». «Ya el simple hecho casi opresivo de que la mayoría de los hombres, abandonados a sí mismos, no quieren encontrar y

conquistar la verdad, sino que la crucifican, sustrae todo fundamento a las posibilidades de una ética individualista»[18].

Habría que retener esta argumentación, pues Heidegger se mantendrá firme en ella; en efecto, el requerimiento y lo incómodo permanecen como criterios de la verdad. Sin embargo, más tarde será precisamente la supuesta posesión de la verdad bajo la protección de la fe lo que se considere como un camino cómodo y una traición a la verdad. Y lo difícil y duro, a lo que hemos de atrevernos, será entonces la libertad, antes vilipendiada, que soporta su desamparo metafísico y no se deja proteger por las proposiciones verdaderas, fijamente establecidas, de un realismo creyente.

Las invectivas de Heidegger contra el «culto a la personalidad» no están libres de resentimientos, pues no puede disimular que carece del calumniado pulimento de la personalidad. Este candidato a teólogo, alimentado por la Iglesia, en los ambientes burgueses del instituto y de la universidad produce el efecto de un joven poco hábil. Sus apariciones en los escenarios no filosóficos carecerán siempre de seguridad. Despide el «olor de la gente sencilla». Y eso seguirá siendo así. Todavía en los años veinte en Marburgo, cuando ya ha pasado a ser el rey secreto de la filosofía en Alemania, algunos compañeros y estudiantes, que no lo conocen, llegan a confundirlo con el instalador de la calefacción o con el conserje. De momento le falta lo interesante, contra lo que él polemiza. Dado que no ha encontrado todavía el papel que pueda escenificarse con éxito, recela de aquel escenario social en el que se trata de conseguir efectos que actúan con rapidez. Califica despectivamente de «entusiasmo-Cesare-Borgia» la impresionante autoescenificación de los jóvenes nietzscheanos, que merodean en los cafés de la ciudad.

Lo que resulta fácil, lo despreocupadamente espontáneo, cae para él bajo la sospecha de la superficialidad. Piensa así alguien que todavía no ha encontrado el ambiente adecuado para su espontaneidad y que, por tanto, siente como un peso impuesto la dimensión de lo «propio» en su vertiente hacia fuera, en el estar entre los otros. El hecho de circundar la «verdad» con el nimbo de lo pesado, duro y resistente, es un reflejo de aquella resistencia que él nota fuera, en medio de lo «mundano», de aquello contra lo que tiene que afirmarse. En casa, por el contrario, esta verdad de la fe se

despoja de todo lo pesado y difícil. Así, también su recensión de Jorgensen termina con una alabanza lírica al recogimiento en el seno de la patria católica: «El [Jorgensen. *Nota del Autor]* ve en las antiguas ciudades los miradores sombríos, las familiares imágenes de vírgenes en las esquinas de las casas, oye dormido el susurro de las fuentes, escucha las melancólicas canciones populares. Como un atardecer de junio en Alemania, que se disuelve en un silencio soñador, pesa todo ello sobre sus queridos libros. La colmada aspiración a la patria en el convertido que busca a Dios, podría ser el fermento poderoso de su arte»[19].

En ese mundo la verdad católica está todavía en su casa. Es un mundo tan semejante al de Messkirch, que podría confundirse con él. Aquí la fe pertenece todavía al orden de la vida, y es recibida sin necesidad de forzarse a «la aprehensión y al desprendimiento de sí mismo». Pero cuando uno se marcha con su fe a la lejanía, necesita el soporte de la disciplina y la lógica. Ante cualquier acto de fe se abre un abismo. ¿Cómo se llega al otro lado? El joven Heidegger se apoya en la tradición y la disciplina. Más tarde vendría la resolución, el decisionismo. Y todavía más tarde había de llegar el desasimiento, al que él se confía.

En torno a 1910 aún tiene vigencia para Heidegger la idea de que «el tesoro de la verdad» de la Iglesia es un don y no el resultado de un ahorro, del cual pudiéramos disponer libremente. La fe en este tesoro de la verdad tampoco es un mero sentimiento. La religión del mero sentimiento, a la manera de Schleiermacher, es, para Braig y su discípulo Martin Heidegger, una concesión al subjetivismo moderno. La fe no es una confortación sentimental, sino una fuerte incitación. Nada tiene de extraño que el mundo ilustrado vea en ella una osadía, pues la fe es, en efecto, un atrevimiento. Exige, por ejemplo, que en aras de la «verdad» renunciemos a la lógica psicológica del goce de la vida. Dice el joven Heidegger: «Y si quieres vivir espiritualmente, alcanzar tu bienaventuranza, muere, mata lo bajo en ti, coopera con la gracia sobrenatural y resucitarás»[20].

Esta conversión a Dios está despojada de toda ternura patria. Quiere hacerse la vida difícil, no quiere dejar paso a ninguna realidad blanda al estilo del sentimiento de Schleiermacher, ni degenerar convirtiéndose en asilo de una mera interioridad. En ese momento Heidegger busca en otro

lugar el espíritu de Dios en la Tierra. La expresión de Braig: «Aquí triunfa sobre todo la verdad matemática, la forma más rigurosa de verdades eternas», le había señalado la dirección, y así escribe Heidegger en el *Akademiker*: «Una lógica rigurosa, glacialmente fría, va en contra de la delicada alma moderna. El “pensamiento” ya no se deja encajonar en los inalterables límites eternos de los principios lógicos. Aquí tenemos el asunto. El pensamiento rigurosamente lógico, que se cierra herméticamente contra todo influjo afectivo del ánimo, todo trabajo científico que carezca verdaderamente de presupuestos, implica un fondo de fuerza ética, el arte de la conquista de sí mismo y del propio desprendimiento»[21].

Es esa misma fuerza la que pertenece también al dominio de sí mismo en la fe. Para Heidegger el autoritarismo de la fe y la objetividad de la lógica estricta forman parte de un mismo capítulo. Son maneras diferentes de participar en lo «eterno». Y, sin embargo, en ello están en juego sentimientos, sentimientos muy elevados. Por primera vez en la férrea disciplina de la fe y de la lógica se cumple la aspiración a «respuestas cerradas y concluyentes en relación con las preguntas últimas del ser, que ora brillan repentinamente, y otrora pesan plúmbeamente sin solución sobre el alma atormentada, desconcertada en su meta y camino»[22].

Cuando Heidegger, en el *Curriculum vitae* de 1915, menciona su formación en el terreno de la lógica formal como si se tratara de una simple propedéutica, sin duda infravalora el grado de interés por dicho campo. Pues, de hecho, la lógica formal y matemática para él era entonces una especie de culto divino; desde la lógica se deja conducir a la disciplina de lo eterno, aquí encuentra él soporte en el suelo movedizo de la vida.

En 1907 Conrad Gröber había regalado a su discípulo la tesis doctoral de Franz Brentano *Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles*. Allí encuentra Heidegger lo que él llama la «lógica rigurosa, glacialmente fría», algo para espíritus fuertes, que no quieren vivir solamente de sus opiniones y sentimientos.

Es digno de notarse que Gröber, un eclesiástico de estricta observancia, eligiera precisamente este escrito. Pues Franz Brentano, nacido en 1838, sobrino del romántico Clemens Brentano, era un filósofo que al principio, como sacerdote católico, subordinó la filosofía a la fe, pero entró en

conflicto con sus superiores tras el concilio que definió la «infalibilidad» en 1870. Finalmente abandonó la Iglesia, se casó y por ello tuvo que renunciar a su puesto de profesor en Viena. Hasta 1895 enseñó como profesor particular y entonces, habiéndose quedado casi ciego, se retiró a Venecia.

Brentano fue el maestro de Husserl y, por tanto, uno de los padres fundadores de la fenomenología. La pregunta que inquietaba a Brentano era la relativa a la manera de ser de Dios. Si hay Dios, ¿qué significa este «hay»? ¿Se trata de una simple representación en nuestra cabeza? ¿Está Dios fuera, en el mundo, como su conjunto, como su ser supremo? Brentano descubre en sutiles análisis que, entre las representaciones subjetivas y el en sí de las cosas, se da un tercero, a saber, los «objetos intencionales». Según Brentano, las representaciones no son algo puramente interno, sino que son siempre representaciones «de algo». Son la conciencia de algo entitativo, que se da o, más exactamente, que se me da y ofrece. Estos «objetos» internos, «intencionales» son algo, es decir, no pueden disolverse en los actos subjetivos por los que entramos en relación con ellos. Así, Brentano prepara un mundo totalmente aparte con miras a ese ente que ocupa una posición intermedia dentro del esquema usual de sujeto y objeto. Brentano localiza también nuestra relación con Dios en este mundo de los «objetos intencionales». Aquí «hay» Dios. La conciencia de Dios no puede verificarse en objetos reales de nuestra experiencia, pero tampoco se apoya en abstractos conceptos universales como el «bien supremo», el «ser supremo», etcétera. Brentano emprende la investigación del concepto de ser en Aristóteles para mostrar que el Dios creído no es aquel Dios que queremos alcanzar por la vía de la abstracción, tomando como base la idea de la plenitud del ente. Brentano muestra junto con Aristóteles que, en sentido estricto, no se da este todo. Sólo hay cosas particulares. No hay ninguna extensión en sí, sino solamente cosas extensas. No se da el amor, sino que se dan solamente los muchos acontecimientos particulares del amor. Brentano nos previene contra la falsa atribución de una substancia a las cosas conceptuales. La substancia no se halla en los conceptos generales, sino en las concretas cosas particulares. Estas implican una infinitud intensiva, pues se encuentran inmersas en infinitas relaciones y, por ello, pueden definirse desde un número infinito de aspectos.

El mundo es inagotable, y sólo se presenta en los detalles particulares y en los múltiples niveles de las formas de ser. Para el pensamiento de Franz Brentano Dios se encuentra en el detalle.

Con apoyo en Aristóteles, la investigación mide el terreno de lo pensable, y así la fe, que para Brentano sigue siendo vinculante, es puesta a salvo de una lógica engañosa. La fe descansa en una base distinta de la fundamentación y, sin embargo, según insinúa la tesis doctoral de Brentano, alguna vez podría llegarse a describir con precisión lo que propia y realmente sucede en el acto de la fe, a diferencia, por ejemplo, del juicio, de la representación, o de la percepción. Aquí tenemos el esbozo del programa fenomenológico de los años venideros.

La lectura de Brentano fue para Martin Heidegger un ejercicio difícil. Narra cómo durante las vacaciones semestrales se atormentaba con ella en Messkirch. Cuando «los enigmas se apretaban unos contra otros y no se ofrecía ninguna salida, me ayudaba la senda del campo». Allí, en el banco, las cosas se volvían muy sencillas. «La anchura de todas las cosas crecidas, las cuales se demoran en torno a la senda del campo, otorga mundo. En lo no hablado de su lengua… Dios es por primera vez Dios» (D, pág. 39).

A través de Franz Brentano, Heidegger llega a Edmund Husserl, cuyas *Investigaciones lógicas*, aparecidas exactamente con el cambio de siglo, pasaron a ser para Heidegger un libro de culto personal.

Durante dos años las retuvo en su cuarto, tomadas en préstamo de la biblioteca de la universidad, donde de momento nadie preguntaba por ellas todavía, lo que le proporciona el sentimiento de una pasión solitaria y a la vez extraordinaria. Cincuenta años más tarde se entusiasma todavía cuando piensa en este libro: «Quedé tan impresionado por la obra de Husserl, que en los años siguientes volvía siempre de nuevo a leer en ella… La fascinación que emanaba de la obra se extendía hasta lo externo de la composición y de la cubierta…» (Z, pág. 81).

Heidegger encuentra en Husserl una defensa enérgica de las pretensiones de validez de la lógica frente a su relativación psicológica. En un artículo de 1912 define el asunto del que allí se trata: «De cara al conocimiento del absurdo y de la esterilidad teórica del psicologismo sigue siendo fundamental la distinción entre acto psíquico y contenido lógico,

entre el acontecer real del pensamiento, que transcurre en el tiempo, y el ideal sentido idéntico, que es extratemporal, en suma, la distinción entre lo que “es” y lo que “tiene validez”» (GA, vol. 1, pág. 22).

Con esta distinción entre «acto psíquico» y «contenido lógico», Husserl había cortado a principios de siglo el nudo gordiano de la disputa del psicologismo, si bien lo había hecho de manera muy sutil, por lo cual eran pocos, y entre ellos estaba el joven Heidegger, los que notaban qué había acontecido allí. A primera vista se trataba de un problema peculiar de la filosofía; y, sin embargo, en estas controversias se sometían a juicio las tendencias opuestas y tensiones de la época.

En torno a 1900, la filosofía se encuentra en un gran aprieto. Las ciencias naturales, aliadas con el positivismo, el empirismo y el sensualismo, no le dejan aire para respirar.

El sentimiento de triunfo de las ciencias se funda en el conocimiento exacto de la naturaleza y en el dominio técnico de la misma.

Los componentes de la lógica de la investigación científica eran la experiencia regulada, el experimento, la formulación de hipótesis, la verificación y el método inductivo. Había caído en desuso la memorable pregunta filosófica acerca del «qué es algo». Es sabido que ésta conduce a lo ilimitado, y como ya no estaba en uso entender de infinitudes, también era moda desentenderse de lo que carece de límites. Para aquellos científicos modernos, que empezaban a entenderse como funcionarios de un proceso de investigación, se presentaba mucho más prometedora la pregunta relativa a «cómo funciona algo». En ese plano podía conseguirse algo tangible, a saber, que las cosas, y quizá también los hombres, funcionaran a tenor de los propios conceptos.

Ahora bien, el entendimiento, con el que se pone en marcha todo ese proceso, es considerado él mismo como una parte de la naturaleza. Y, por tanto, se pone en juego el proyecto presuntuoso de explorarlo por el mismo método que la naturaleza «exterior». Y consecuentemente surge a finales de siglo una especie de «ciencia natural» de lo psíquico, a saber, la psicología experimental, en unión con la fisiología y la química del cerebro.

El principio de este enfoque de la investigación consiste en hacerse el tonto, hacer como si no supiéramos nada de lo psíquico, como si debiéramos y pudiéramos observarlo desde fuera, en forma positivista y empirista. Se pretende explicar y no comprender, la investigación busca leyes y no sentido. En verdad, la comprensión nos hace cómplices del objeto de nuestra investigación. Y eso impide que podamos ponerlo ante nosotros, y completamente separado de nosotros. El enfoque de las ciencias naturales necesita en la psicología, lo mismo que en las otras ciencias, aquel objeto aséptico en el que no ha de analizarse el «sentido», sino el «mecanismo» de lo psíquico: las leyes de la transformación de los estímulos fisiológicos en imágenes representadas, las estructuras regulares de la asociación dentro de los complejos de la representación y, finalmente, también las leyes del pensamiento mismo, o sea, la «lógica».

Desde esta perspectiva la «lógica» se presentaba como un proceso natural en el alma. Y ése es precisamente el «problema del psicologismo». Pues los naturalistas de lo psíquico hacen que la «lógica», lo que es una regla del pensamiento, se trueque en una ley natural del pensamiento, pasándoles desapercibido que la lógica no describe empíricamente cómo pensamos, sino que dice cómo hemos de pensar, supuesto que, tal como pretende la ciencia, queramos llegar a juicios con pretensión de verdad. En tanto la ciencia analiza el pensamiento como un proceso natural psíquico, se enreda en una escabrosa contradicción: investiga el pensamiento como un acontecer que transcurre legalmente, pero, si centrara la atención en sí misma, habría de advertir que su pensamiento no es un proceso que acaezca según leyes. El pensamiento no está determinado por leyes, sino que se ata a determinadas reglas.

En el amplio campo de lo pensable la lógica no aparece como una ley natural, sino como algo que tiene validez si nosotros hacemos que la tenga.

Es sabido que el concepto de ley tiene un doble sentido: por una parte, designa lo que acontece regular y necesariamente tal como acontece; y, por otra parte, designa una norma que pretende prescribir un determinado curso al acontecer. En el primer caso se trata de leyes del ser, y en el segundo de leyes del deber ser; las leyes en un caso describen lo que es, y en el otro caso lo prescriben.

Las investigaciones de Husserl se proponen liberar la lógica de las redes del naturalismo y poner nuevamente de manifiesto su carácter normativo, es decir, espiritual. Es obvio que el trabajo lógico tiene lugar en medio de lo psíquico, pero es un engendro normativo de lo psíquico y no una ley natural de un proceso psíquico.

Ahora bien, en esta aclaración se apoya inmediatamente el próximo problema: el de la relación entre el acto psíquico y su engendro, entre la génesis del pensamiento y la validez del contenido del mismo.

El hecho de calcular «dos y dos» es un acto psíquico; ahora bien, el «dos y dos son cuatro» mantiene su validez incluso cuando no se realiza este acto psíquico. El resultado del cálculo alza la pretensión de validez con independencia de que una u otra cabeza realice precisamente este cálculo. Quien calcula o lleva a cabo algunas operaciones lógicas, llega a una participación en un reino transubjetivo del espíritu, lo que suena muy platónicamente. Las esferas de significación y de validez allí congregadas, se actualizan y son reivindicadas cuando se realizan los actos de pensamiento descriptibles como procesos psíquicos.

Sin embargo, la formulación según la cual la lógica no es la ley natural del pensamiento, sino que pertenece a una esfera ideal de validez, se presta a confusión, pues sugiere la suposición de que aquí podría tratarse solamente de una convención pragmática. Ahora bien, no puede decirse que, por ejemplo, nos hayamos puesto de acuerdo entre nosotros sobre la lógica de la deducción silogística, o la hayamos declarado «cierta»; más bien, ella es cierta. Todos los hombres son mortales, Sócrates es un hombre; y, por tanto, Sócrates es mortal; constituye una forma de deducción que es evidentemente cierta, que tiene validez. Con ello no queda decidida la cuestión de si los juicios así formados se dan empíricamente; esto depende de si las premisas («todos los hombres son mortales…») son ciertas. Mediante una deducción correcta podemos emitir una multitud de juicios falsos (si todos los hombres fueran funcionarios, también Sócrates lo sería). Por eso, tampoco podemos decir que nos hemos acostumbrado a las formas de deducción lógica por los éxitos que éstas nos han proporcionado en el campo del conocimiento. No es necesario que ellas nos ayuden a los éxitos cognoscitivos en sentido empírico; con más frecuencia nos conducen al

error. Por tanto, estas deducciones no están acreditadas empíricamente, sino que, como todas las operaciones lógicas, son simplemente evidentes por sí mismas.

Cuanto más profundizamos en la evidencia de la lógica, tanto más enigmática se nos presenta ésta. A partir de un simple análisis del silogismo, llegamos súbitamente al reino mágico de un espíritu que triunfa sobre todos los intentos de interpretarlo en forma pragmatista, biologista, naturalista, sociologista.

Pero esta época, desde mediados del siglo XIX, es precisamente la que, bajo el impacto de los éxitos prácticos de las ciencias empíricas, desarrolla una verdadera pasión por la reducción, por expulsar el espíritu del reino del saber.

Nietzsche había emitido el diagnóstico de que este siglo es «veraz» y «honrado», pero en forma plebeya. Es, dice, «más sumiso a la realidad de todo tipo, más verdadero»[23]. Se ha desgajado de la «dominación de los ideales» e instintivamente ha buscado por doquier teorías aptas para justificar una «sumisión bajo lo fáctico». Nietzsche tenía ante sus ojos el aspecto romántico y también pusilánime de este realismo. Pero, desde mediados del siglo XIX, triunfó de hecho un realismo que sólo se sometía a lo fáctico para poderlo dominar mejor y, en este sentido, poderlo transformar. La «voluntad de poder», que Nietzsche había atribuido al «espíritu libre», no triunfa en la cumbre de la montaña del «superhombre», sino en el ajetreo de una civilización, con laboriosidad de hormiga, que pone un «sello científico» en su razón práctica. Eso era aplicable al mundo burgués, pero también al movimiento obrero, cuya solución contundente sonaba así: *saber es poder*. La formación había de traer ascenso social y hacer resistente contra los engaños de todo tipo. Al que sabe algo, ya no es fácil hacerle creer nada; lo impresionante en el saber es que ya no hace falta dejarse impresionar. Se promete una conquista de soberanía y se da satisfacción a la necesidad de rebajar las cosas y ceñirlas al formato propio, tan pobre como sea posible.

Es sorprendente ver cómo, desde mediados del XIX, después de los altos vuelos idealistas del espíritu absoluto, de pronto estalla por doquier la complacencia en hacer «pequeño» al hombre. Entonces comenzó la carrera

de la siguiente figura de pensamiento: «El hombre no es otra cosa que…». Para los románticos, el mundo empezaba a cantar tan pronto como se encontraba la palabra mágica. La poesía y la filosofía de la primera mitad del siglo constituían el proyecto arrebatador de encontrar e inventar palabras mágicas siempre nuevas. El tiempo necesitaba significaciones entusiásticas.

Los lidiadores en este escenario mágico del espíritu eran los atletas de la reflexión; pero en el momento en que estaban a la puerta los realistas, con su sentido de los hechos y armados con la fórmula «no otra cosa que», aquéllos aparecían como niños ingenuos, que habían alborotado y puesto todo patas arriba. Y ahora se trata de despejar, ahora comienza la seriedad de la vida, de eso se encargarán los realistas. Este realismo de la segunda mitad del siglo XIX desarrollará el arte de tener en poco al hombre y de emprender grandes cosas con él, si queremos dar el calificativo de «grande» a la moderna civilización científica, de la que todos nos aprovechamos.

Se inicia el proyecto de la modernidad con una actitud adversa a todo lo exaltado y fantasioso. Pero lo cierto es que ni la fantasía más exaltada habría podido imaginarse entonces qué monstruosidades había de producir todavía el espíritu del desencanto positivista.

Un materialismo de robusta figura se había cuidado a mediados de siglo de poner el idealismo alemán en el baúl de los recuerdos. Breviarios de sobriedad fueron de pronto candidatos a superventas. Irrumpieron en el mercado editorial Karl Vogt con sus *Cartas fisiológicas* (1845) y su escrito polémico *Fe de carbonero y ciencia* (1854); *Círculo de la vida* (1852), de Jakob Moleschott; *Fuerza y materia* (1855), de Ludwig Büchner; y *Nueva exposición del sensualismo* (1855), de Heinrich Czolbe. La postura de este materialismo, centrado en la fuerza, el impulso y la función glandular, había sido caracterizada por Czolbe con las palabras: «Es una prueba de… arrogancia y vanidad el conato de mejorar el mundo cognoscible mediante la invención de otro suprasensible, así como el de hacer del hombre un ser elevado sobre la naturaleza por la adición de un componente suprasensible. El descontento con el mundo de los fenómenos, que constituye la raíz más profunda de la concepción suprasensible…, es sin duda una debilidad moral»[24]. Czolbe concluye con la admonición: «Confórmate con el mundo

dado». Pero i cuántos límites de lo «dado» había para tal mentalidad! El mundo del devenir y del ser no era otra cosa que un torbellino de moléculas y una transformación de energías. Tenía plena vigencia el mundo del atomista Demócrito. Ya no se necesitan el *nous* [la mente] de Anaxágoras, ni las ideas de Platón, ni el Dios de los cristianos, ni la substancia de Spinoza, ni el *cogito* de Descartes, ni el «yo» de Fichte o el «espíritu» de Hegel. El espíritu, que vive en el hombre, no es otra cosa que una función cerebral. Los pensamientos se comportan con el cerebro lo mismo que la hiel con el hígado y la orina con los riñones. Sin embargo, Hermann Lotze, uno de los supervivientes del linaje otrora fuerte de los metafísicos, advirtió ya entonces que estos pensamientos «no estaban muy bien filtrados». Fue también Lotze el que llamó la atención de los materialistas, aunque sin éxito, sobre su salto mortal a la estupidez. Recordó a Leibniz, que en la disputa con Hobbes había liquidado ya toda la cuestión del materialismo, especialmente la relación entre la conciencia y el cuerpo. Cuando algo se funda en algo, argumentaba con Leibniz, eso no significa precisamente que lo uno se identifica con lo otro, pues, si fuera así, ambos no se distinguirían; y si no se distinguieran, el uno no podría basarse en el otro. La vida del hombre, dice Leibniz, se apoya en la respiración, mas no por ello es, ni de lejos, mero aire.

No había objeción, por prudente que fuera, capaz de detener la marcha triunfal del materialismo, y sucedía así porque éste iba mezclado con una particular pieza metafísica: la fe en el progreso. Si analizamos las cosas y la vida hasta sus componentes más elementales, enseñaba dicha fe, entonces descubriremos el misterio del engranaje de la naturaleza. Y si averiguamos cómo está hecho todo, estaremos en condiciones de reproducirlo.

Aquí trabaja una conciencia que quiere penetrar en las tramoyas de todo, también de la naturaleza, a la que hemos de coger in fraganti en el experimento, y a la que, una vez conocida su manera de transcurrir, le podemos mostrar por dónde ha de continuar.

Esta actitud intelectual también prestó impulsos al marxismo en la segunda mitad del siglo XIX. Marx, en un laborioso trabajo de miniatura, había analizado la anatomía de la sociedad y disecado su alma. Nos referimos a *El capital*. Al final no quedaba completamente claro si llegaría

a tener una oportunidad la misión mesiánica del proletariado, que era la aportación de Marx antes de 1850 al idealismo alemán, frente a la broncínea legalidad del capital, que constituía la aportación de Marx después de 1850 al espíritu determinista. También Marx quiere penetrar en las tramoyas de todo; la crítica de la ideología lo hace posible. Para los críticos de la ideología los pensamientos no son una secreción del cerebro, contra la opinión del gran tropel de fisiólogos y zoólogos filosóficos, sino que son una secreción de la sociedad. También el científico social, en su crítica de la ideología, quiere desencantar toda separación que implique un lugar señalado del espíritu. Las campañas del materialismo van dirigidas contra lo que tiene validez.

En 1866 apareció una crítica contundente contra estas actitudes intelectuales: la obra clásica de F. A. Lange, *Historia del materialismo*. No puede decirse que quedara sin efecto. Nietzsche recibió fuertes influjos de ella y, si bien la filosofía nietzscheana detonó más tarde como «vitalismo» e hizo estallar algunas piezas especialmente toscas del materialismo, sin embargo, había sido Lange el que encendiera la mecha. También el neokantismo fue encauzado por Lange. Hablaremos más tarde de este tema, pues el joven Heidegger se movió en un ambiente neokantiano.

La idea fundamental de Lange es la de restablecer la nítida distinción kantiana entre el mundo fenoménico y el numénico. El mundo fenoménico, el de la aparición, es aquel que nosotros podemos analizar según leyes; a él pertenece también el hombre, como cosa entre cosas, con una parte de su ser. Y el mundo numénico, que llega también hasta nosotros, es el que antes se llamaba «espíritu» y en Kant se denomina «libertad» bajo el aspecto del hombre interior, o bien «cosa en sí» desde el punto de vista del mundo exterior. Lange recuerda la definición que Kant da de la naturaleza. Este dice que la naturaleza no es aquel reino donde tienen validez las leyes que nosotros llamamos naturales, sino que, por el contrario: en tanto consideramos algo bajo la perspectiva de tales «leyes», lo constituimos como «naturaleza» fenoménica; y en tanto lo consideramos desde el punto de vista de la espontaneidad y la libertad, nos hallamos ante el «espíritu». Ambos enfoques son posibles y necesarios, y sobre todo: no son convertibles. Podemos analizarnos a nosotros mismos como una cosa entre

cosas, y podemos igualmente considerarnos como una máquina, cosa que hizo explícitamente Hobbes; pero somos nosotros los que elegimos esta perspectiva, somos tan libres, que podemos convertirnos en máquinas. Somos una parte componente del mundo que aparece [fenoménico], o sea, naturaleza según la ley, cosa entre cosas, y a la vez cada uno de nosotros experimenta en sí la espontaneidad de la libertad. Libertad es el misterio del mundo que se revela en nosotros, el envés del espejo de las apariciones. La «cosa en sí», el corazón de todas las determinaciones, que somos nosotros en nuestra propia libertad, es la dimensión en la que podemos determinarnos a nosotros mismos.

F. A. Lange pone de nuevo en juego esta doble perspectiva kantiana, la del hombre como cosa entre cosas y la de la libertad. Sostiene que hemos de afirmar el materialismo como método de investigación de las ciencias naturales. La experiencia de esas ciencias ha de proceder como si sólo hubiera realidad material. Y si en algún lugar no puede continuar con sus explicaciones, no puede introducir el «espíritu» como tapaagujeros. El «espíritu» no es un miembro en la cadena causal, es más bien la otra cara de toda la cadena. Es legítimo desarrollar una fisiología de lo psíquico al estilo de las ciencias naturales, pero, al hacerlo, no ha de olvidarse que con ello no se aprehende lo psíquico mismo, sino que se captan tan sólo sus equivalentes materiales. Lange no critica el procedimiento de las ciencias naturales, sino solamente la falsa conciencia y la mala filosofía que las acompañan, a saber, la representación de que con el análisis de la *res extensa* queda agotado lo humano. De hecho, cuando se piensa en categorías de espacio, fácilmente se abre paso la representación de que todo lo que es, haya de poderse mostrar en algún lugar del espacio, o en una estructura representable espacialmente.

El gran mérito de F. A. Lange consiste en haber mostrado que hay un punto de ebullición del idealismo donde todo espíritu se evapora, e igualmente que hay un punto de congelación del idealismo donde ya no se mueve nada, a no ser que se introduzca de contrabando el espíritu, por ejemplo, bajo la figura de la «fuerza vital», acerca de la cual nadie sabe exactamente qué es. Frente a la evaporación idealista y a la congelación

materialista, Lange defiende una posición que hace justicia tanto al espíritu como a la materia.

Lange defiende una metafísica a precio reducido. La considera como una poetización del concepto, como una mezcla elevadora de poesía y saber. Lo mismo pasa con la religión. Dado que si ésta afirma tener un conocimiento acerca de Dios, del alma y de la inmortalidad, recibe inmediatamente los dardos de la crítica científica y ya no puede sostenerse, se impone, en consecuencia, una alineación del frente. Esta alineación va a consistir en defender que «el punto de vista del ideal» no puede fundar su gloria en que conoce la verdad, sino en que forma valores y con ello transfigura la realidad.

Para la experiencia hay verdad, para el espíritu hay valores. Nietzsche preparará un final a esta convivencia pacífica entre verdad y valor, que Lange había concebido, dando un paso más y dejando en suspenso el valor de la verdad. Lange quería salvar los valores frente al asalto de las verdades, en Nietzsche, a la inversa, las verdades son devoradas por el vitalismo de las valoraciones. Entonces la verdad pasa a ser simplemente aquella ilusión en la que nos encontramos bien y que nos aprovecha. Otros, por el contrario, definirán los valores como meros hechos que se dan en las culturas, como «comportamientos de valor» en términos de Rickert. Es posible describirlos bajo la perspectiva de la ciencia de la cultura y relatar acerca de ellos bajo una perspectiva histórica. El valer se da solamente cuando se ha convertido en un hecho. Vale solamente lo que ha llegado a valer. Este será luego el tema clave del historicismo.

F. A. Lange busca el equilibrio. El materialismo ha de compartir su poder con el mundo del espíritu. «¿Quién pretende refutar una misa de Palestrina o inculpar de un error a la *Madonna* de Rafael? El *Gloria in excelsis* sigue siendo un poder en la historia universal, y resonará a través de los siglos mientras el nervio de un hombre pueda temblar todavía bajo la conmoción de lo sublime. Y los sencillos pensamientos fundamentales de la redención del hombre aislado por la entrega de la propia voluntad a la voluntad que dirige el todo, aquellas imágenes relativas a la muerte y la resurrección, que expresan lo máximo y más sobrecogedor que puede mover el pecho humano…, aquellas doctrinas, finalmente, que nos ordenan

compartir el pan con los hambrientos y anunciar la buena nueva a los pobres, no desaparecerán para siempre, dejando paso a una sociedad que habría conseguido su fin tan pronto como ella agradeciera a su razón una mejor policía, y a su agudeza la satisfacción de necesidades siempre nuevas a través de inventos incesantemente renovados»[25].

Este idealismo tiene que introducir el equilibrio en una civilización impulsada por la ciencia y la técnica. Es un idealismo del «como si», ya que los valores recomendados han perdido su antiguo poderío ontológico y dignidad, pues se reconoce en ellos lo hecho por uno mismo. Propiamente, el ideal es un ídolo, resplandece en el oropel de lo artificial. Sin duda los idealistas ya sólo pueden aferrarse a lo bueno y bello con la actitud de una frivolidad involuntaria. Transmiten los principios de la fe con la sonrisa de los augures, que dejan creer a los otros más que creer ellos mismos. Hans Vaihinger, con su «filosofía del como si», es un superventas filosófico que, a finales de siglo, da expresión a esta frivolidad de la formación burguesa. Aquí los valores son designados como ficciones útiles. Se trata de meras invenciones, pero si ayudan en la solución teórica y práctica de las tareas de nuestra vida, entonces reciben una significación que nosotros calificamos de «objetiva».

Toda la época guillermina estuvo penetrada por este como-si. Hizo estragos el afán de lo inauténtico. Era impresionante lo que tenía aspecto de algo. Toda materia usada quería representar más de lo que era. Fue la época del truco del material: el mármol era madera pintada, el alabastro brillante era yeso; lo nuevo tenía que parecer antiguo, y así había columnas griegas en el portal de la bolsa, la instalación de una fábrica tenía aspecto de castillo medieval, bajo apariencia de ruinas había un edificio nuevo. Se cultivaba la asociación histórica, los edificios judiciales recordaban palacios ducales, el cuarto de estar de las casas burguesas albergaba sillas de Lutero, vasos de cinc y biblias de Gutenberg, que eran la máscara de un estuche. Ni siquiera el emperador Guillermo era enteramente auténtico, su voluntad de poder era más voluntad que poder. El como-si necesita la escenificación, vive de ella. Nadie lo sabía tan bien como Richard Wagner, que echó mano de todos los registros de la magia teatral para redimir su tiempo, una redención a corto plazo, la redención como si. Todo eso se compaginaba bien con una actitud

hábil frente a la realidad. Y precisamente porque esta actitud era tan hábil, había que hermosearla, adornarla, festonearla, cincelarla, etcétera, a fin de que el todo tuviera aspecto de algo y valiera algo. Finalmente, también la política oficial alemana estaba enfocada hacia el valer: valía de Alemania ante el mundo. Pues, el que vale algo, se ahorra el esfuerzo de tener que llegar a ser algo.

Esta mezcla de habilidad ante la realidad y actitud como-si preparó el camino del pragmatismo anglosajón de William James y Charles Peirce hacia Alemania. Es conocido que el pragmatismo defiende un desarme en el tema de la verdad. La verdad es arrancada de su anclaje en el reino de las ideas y rebajada a la condición de un principio social de autorregulación del curso de la acción. El criterio de la verdad está en el éxito práctico, y esto es aplicable también a los llamados valores. Su realidad no se acredita en la concordancia ominosa y nunca demostrable suficientemente con un sentido ideal, sino en la producción. El espíritu es lo que él produce. El pragmatismo sustituye la teoría de la verdad como adecuación por la teoría de la eficiencia. Ahora ya no es necesario tener ningún miedo al error, pues, en primer lugar, una vez que se ha derrumbado el criterio objetivo de la verdad, el error pierde su pecaminosidad ontológica. La «verdad» puede definirse ahora como un error provechoso. Y, en segundo lugar, los errores pertenecen al campo del tanteo. Si el perro quiere pasar a través de una puerta con un largo palo en la boca, doblará durante largo rato el cuello hasta que tenga éxito. Ese es el método del *trial and error* [intento y error]; lo mismo que el perro pasa por la puerta, de igual manera el hombre pasa por la puerta de la verdad, la cual, sin embargo, ya no es lo que era; ella ha perdido su venerable pasión. Se trata de intereses prácticos y ya no de una aspiración a la certeza, que es una actitud espiritual en la cual de incógnito hay todavía mucho de religioso. El pragmatismo suplanta el examen riguroso de la metafísica por una prueba práctica. Relaja la tensión teutónica, a la que le preocupa siempre el todo, e induce a la indiferencia con su principio moral: nos equivocamos hacia arriba. «Nuestros errores», dice William James, «a la postre no son cosas tan tremendamente importantes. En un mundo donde, a pesar de la mayor cautela, no podemos

esquivarlos, una cierta medida de liviandad despreocupada parece más sana que una exagerada angustia nerviosa»[26].

Otra tendencia poderosa del tiempo viene en apoyo de esta despreocupación: la biología de la evolución, fundada por los descubrimientos de Darwin. Este enseña que no sólo nosotros, sino también la naturaleza entera, procedemos por el método de intento y error. Las mutaciones son transmisiones defectuosas de las informaciones hereditarias. Se llega a desviaciones en la cadena de las especies, lo cual constituye una variabilidad por casualidad. Selecciona el éxito en la acomodación. Se conserva lo que se acredita. De esta manera, es decir, por mutaciones casuales, más la selección en la lucha por la sobrevivencia, la naturaleza acierta, pero sin apuntar a un fin. Por tanto, también la naturaleza se equivoca hacia arriba. Por lo demás, con la ley de la mutación y la selección, parecía que quedaba resuelto también el problema kantiano de la finalidad natural sin fin. La casualidad ciega produce una naturaleza cuyos resultados se presentan como si ella persiguiera un fin. Quizá sea verdad que Dios no juega a los dados, pero se cree que la naturaleza ha sido sorprendida en su juego a los dados. La biología de la evolución actuó entonces como una confirmación grandiosa del método de llegar por la anarquía al orden, por el error al éxito, y confirió una evidencia casi insuperable al principio de que la verdad no es más que este éxito práctico.

A finales de siglo Werner von Siemens, en el Zirkus Renz, la mayor sala de reuniones de Berlín, pasa revista en forma impresionante al espíritu de esta «época de las ciencias naturales», utilizando su propia expresión. En el espectáculo de gala para los investigadores de las ciencias naturales, congregados festivamente con el propósito de saludar el nuevo siglo, habló en los siguientes términos:

> «Y así, señores míos, no queremos que nadie pueda extraviarnos en aquella fe por la que creemos que nuestra actividad de investigación y descubrimiento conduce a la humanidad hacia estadios superiores de cultura, la ennoblece y la hace más propicia a las aspiraciones espirituales, e igualmente que la época de las ciencias naturales, en vías de irrupción, disminuirá la penuria de la vida del hombre y sus

largas enfermedades, elevará su disfrute de la vida, lo hará mejor, más feliz y más conforme con su destino. Pero si no siempre podemos conocer claramente el camino que conduce a ese estado mejor, queremos, sin embargo, mantenernos firmes en la persuasión de que la luz de la verdad, que nosotros investigamos, no conducirá a caminos erróneos, y en la de que la plenitud de poder que ella trae para la humanidad, no habrá de trocarse en humillación suya, sino que deberá elevarla a un estadio superior de la existencia»[27].

Entre los presupuestos del éxito se hallan la sobriedad espiritual y la curiosidad por lo que está en nuestras inmediaciones, por lo invisible en el mundo y no más allá del mundo, por la micrología de las células y la macrología de las ondas electromagnéticas. En ambos casos la investigación penetra en lo invisible y produce resultados visibles, por ejemplo, en la lucha contra los microbios causantes de las enfermedades, o bajo la forma de la telegrafía sin hilos, que abraza el mundo entero. Algunos sueños de la metafísica se han convertido en realidad técnica, así la conquista de la soberanía frente al cuerpo, la superación del espacio y del tiempo.

Cuando la física aprende a volar, los sobrevoladores de la metafísica se precipitan al suelo y en adelante tienen que aprender a desarrollarse en la tierra llana. Es muy modesto lo que allí pueden hacer, según lo enseña el ejemplo de los neokantianos. Uno de ellos, Paul Natorp, definió así en 1909 la tarea de la filosofía: ésta no es otra cosa que el esfuerzo metódico de las ciencias por su propia transparencia. En la filosofía la ciencia adquiere conciencia de sí en lo que se refiere a sus propios principios, métodos y orientaciones de valor. Esto es, según Natorp, la «guía de la ciencia… no desde fuera, sino por esclarecimiento de la ley interna del rumbo que la ciencia ha marcado siempre y seguirá marcando infatigablemente»[28]. Esto impone a la filosofía la obligación de un fin que es exactamente la inversión de su comienzo: «Primeramente la filosofía albergaba en su seno los gérmenes de todas las ciencias; pero una vez que les dio la vida y las cultivó maternalmente durante su infancia, una vez que ellas crecieron y se hicieron adultas bajo su protección, ve con agrado cómo salen al ancho mundo con

el propósito de conquistarlo para sí. Todavía mira tras ellas con fiel cuidado durante un tiempo y en ocasiones les dirige sus palabras quedamente admonitorias, aunque sin voluntad ni poder de limitar la autonomía conquistada; pero finalmente se retira en silencio a su parte antigua, para desaparecer del mundo un buen día sin que se note apenas ni se echen de menos los anteriores tiempos»[29].

Windelband, Natorp, Rickert y Cohen recibían el apelativo de «neokantianos», pues recomendaban a las modernas ciencias naturales la reflexión metódica de Kant, y en el problema de la fundamentación de las normas éticas retornaban igualmente a Kant. En esta corriente filosófica, que se mantuvo poderosa hasta la primera guerra mundial, había tanta agudeza como afán polémico en algunos, pero en conjunto reinaba una tónica defensiva frente al predominio del espíritu científico de la época. Era una filosofía que, al final de la filosofía, esperaba pervivir en sus «hijos», las ciencias. De todos modos, Natorp confiesa que la entrega de «la filosofía a las ciencias» todavía no ofrece un panorama muy «esperanzador». De hecho aún había grandes cantidades de lastre irreflexivo, procedente del ámbito de la concepción del mundo, había mercancías especulativas de estraperlo en el equipaje de los científicos empíricos y exactos, los cuales reivindicaban el prestigio de la cientificidad para la fe de sus hijos y del carbonero, ante los cuales se habían acreditado. Por ejemplo, el zoólogo Ernst Haeckel era un científico de este tipo. A partir de la teoría darwinista de la evolución, destiló una doctrina monista del mundo y del universo, que presumía de haber resuelto todos los «enigmas del mundo», tal como sonaba también el título del superventas de Haeckel publicado en 1899.

Los neokantianos querían ser la conciencia de la ciencia en un doble sentido: como conciencia metódica y como conciencia ética, pues ésta era su segunda especialidad: el problema de los valores. Ellos preguntaban: ¿cómo puede analizarse científicamente aquel proceso en el que, a diferencia de las ciencias naturales, no se convierte algo en algo, sino que algo adquiere valor de algo. Para los neokantianos la cultura era el conjunto de la esfera de los valores. Así, por ejemplo, la substancia material de un ejemplar de las artes plásticas puede analizarse físicamente, químicamente,

etcétera; con ello no se habrá comprendido qué es la plástica, pues ésta es lo que ella significa. Tal significación tiene validez y es realizada por todo el que concibe dicha plástica no como un montón de piedras, sino como arte. En todos los procesos culturales, dice Rickert, «toma cuerpo algún valor reconocido por el hombre»[30]. La naturaleza y la cultura no son esferas separadas, sino que la naturaleza misma se convierte en un objeto cultural en la medida en que se pone en conexión con valores. La sexualidad, por ejemplo, es un proceso biológico ajeno a todo valor; y, sin embargo, apropiada culturalmente, se convierte en un suceso valioso, en el amor. La realidad humana está penetrada por procesos de formación de valores. En ello no hay nada de misterioso, el mundo de los valores no flota sobre nuestras cabezas, sino que, más bien, todo aquello con lo que se comporta el hombre recibe por ello mismo un matiz de valor. Así un estado de cosas pasa a ser a la vez un «comportamiento axiológico». Podemos explicar los hechos; los comportamientos axiológicos solamente podemos comprenderlos. La sociedad humana en conjunto se parece al rey Midas: lo que ella toca, lo que atrae al círculo de su hechizo, ciertamente no se convierte en oro, pero recibe valor.

La filosofía de los valores era una obsesión de los neokantianos. Había pasado desapercibido a estos académicos, absortos en los misterios de la validez, lo que sobre todo tiene valor: el dinero. Y así fue un extraño, Georg Simmel, el que a principios de siglo presentó la genial obra maestra de toda la filosofía de los valores: *La filosofía del dinero*.

Simmel describe la transición que va desde el rapto hasta el cambio como el acontecimiento supremo de la civilización en general. Por eso califica al hombre civilizado de «animal que intercambia»[31]. El cambio absorbe el poder y el dinero unlversaliza el cambio. El dinero, originariamente una cosa material, se convierte en símbolo real de todos los bienes, por los cuales puede ofrecerse en el cambio. Una vez que se da el dinero, queda hechizado todo aquello con lo que éste entra en contacto: es posible tasarlo en su valor, bien se trate de un collar de perlas, bien de un discurso funerario, bien del uso recíproco de los instrumentos del sexo. El dinero es la categoría trascendental de la socialización realmente existente. Las relaciones de equivalencia que el dinero funda, garantizan la conexión

interna de la sociedad moderna. El dinero es aquel medio mágico que transforma el mundo entero en un «bien», en un bien que es tasado en su valor y puede incrementarse.

Pero ¿cómo se convierte algo en dinero? La respuesta es sencilla, aunque imprevisible en sus consecuencias: en tanto se convierte en algo que tiene valor. Este algo, que tiene valor, puede utilizarse entonces para remunerar a otro por la cesión de algo que deseamos. La medida del intercambio es exactamente calculable en cada caso, lo que queda oscuro es dónde brota propiamente esta medida. Los unos dicen: en el trabajo; los otros: en el mercado; hay quienes a su vez afirman: en la demanda, y quienes sostienen: en la escasez. En cualquier caso, el valor del dinero no va inherente a su naturaleza material, antes podría decirse que es el espíritu social el que se ha convertido en poder material. El poder de circulación del dinero sobrepuja el espíritu, del cual se decía en tiempos que sopla donde quiere…

Pero el espíritu de Simmel, lo mismo que el dinero, penetra en los ángulos más ocultos de la vida social. Simmel sabe unirlo todo con todo. Si el dinero es capaz de crear una expresión de valor que sirva en común para cosas tan dispares como una biblia y una botella de aguardiente, Simmel descubre en ello un nexo con Nicolás de Cusa, para el cual Dios es la *coincidentia oppositorum*, el punto de unidad de todos los contrastes. «En tanto el dinero se convierte cada vez más en expresión absolutamente suficiente y equivalente de todos los valores, se eleva a una altura abstracta por encima de toda la amplia multiplicidad de los objetos, se convierte en el centro donde las cosas más opuestas, extrañas y lejanas encuentran su aspecto común; con ello el dinero también concede efectivamente aquella elevación sobre lo particular, aquella confianza en su omnipotencia que es característica de un primer principio»[32].

Según muestra el ejemplo de Simmel, el análisis del poder del valor tampoco en el caso del dinero puede llevarse a cabo sin el apoyo en restos conceptuales de la tradición metafísica.

Por tanto, en la época antimetafísica anterior a 1914, la esfera del valor, aunque sólo fuera la del dinero, era un asilo para los restos metafísicos. Y, volviendo al punto de partida, así están las cosas también en Husserl, que,

con independencia de la psicología, defiende la validez de la lógica como un reino platónico de las ideas frente a los topos de la psicología naturalista.

En una actitud semejante de defensa se encuentra el joven Martin Heidegger. También él halla sus restos metafísicos, con Husserl (y con Emil Lask), en el misterio de la validez, en la esfera de la pura logicidad, que se resiste a todas las tentaciones de relativación por parte de la biología o la psicología. En esa esfera se mantiene para él el *valor trascendente de la vida*. Pero no está clara todavía la unión entre la lógica y la vida psíquica. En su artículo «Nuevas investigaciones sobre lógica», de 1912, Heidegger califica lo psíquico como «base de operación» de la lógica; pero en conjunto permanecen allí problemas «peculiares, que quizá nunca lleguen a esclarecerse enteramente».

Heidegger cree que con la lógica puede atrapar un cabo de validez supraindividual, y esto significa mucho para él, pues quiere creer en la realidad objetiva del espíritu. El espíritu no puede ser un mero engendro de nuestra cabeza. Y, sin embargo, también quiere conceder realidad autónoma al mundo exterior. Este no puede evaporarse como una quimera del espíritu subjetivo. Pues eso equivaldría a la versión teorético-cognoscitiva de la «autonomía sin límites» del yo, tan censurada por él. Heidegger quiere evitar ambas cosas: la caída en el materialismo y la falsa ascensión a los cielos del idealismo subjetivo. Sus primeros conatos en el camino de la filosofía se orientan por un «realismo crítico», el cual se atiene al lema: «Sólo quien cree en la determinabilidad de una naturaleza real, empeñará las propias fuerzas en su conocimiento» (GA, vol. 1, pág. 15). Y se guía por la posibilidad de un espíritu objetivo.

Encuentra este espíritu en el «tesoro de la verdad» revelada de la Iglesia; pero esto no es suficiente para el filósofo; por eso recurre al segundo lugar de hallazgo: la lógica y su validez objetiva.

Podemos observar cómo Martin Heidegger, en sus primeros años de estudio, busca una filosofía con la que poder afirmarse en la arena de la modernidad, y que a la vez permita permanecer de alguna manera bajo el cielo de Messkirch.

Capítulo tercero

Los primeros artículos filosóficos de Heidegger, *El problema de la realidad en la filosofía moderna* y *Nuevas investigaciones sobre lógica*, no dejan entrever que fueron redactados en una época de crisis, en la que el autor tenía que despejar el horizonte de su vida. En ella argumenta a favor del principio de una realidad cognoscible fiablemente y en pro de la firmeza metafísica de la lógica, y lo hace en un momento en el que la planificación de su vida personal se tambalea. Estamos en el año 1911.

Después de tres semestres de vida en el seminario y de estudio de la teología, se dejan sentir nuevamente los trastornos cardiacos. Se debe quizás a un «exceso de trabajo», según sus propias palabras en el *Curriculum vitae* de 1915, pero también cabe la posibilidad de que sea el cuerpo el que se resista a un trabajo falso. Por indicación del médico del seminario, en febrero de 1911 Martin es enviado a Messkirch, a fin de que pase allí algunas semanas en «reposo total». Entre sus superiores se abre paso la impresión de que la constitución física del dotado estudiante de teología no es suficientemente estable para una actividad posterior en el ministerio eclesiástico.

Heidegger pasa el verano entero con sus padres en Messkirch. No sabe qué camino debe seguir. Su estado de ánimo es melancólico, y busca alivio en intentos poéticos. Allí las dudas profesionales experimentan una patética elevación de rango y se convierten en «Horas de Getsemaní»[33], según sugiere el título de una poesía que Heidegger publicó el mes de abril de 1911 en la *Allgemeine Rundschau*:

HORAS DE GETSEMANI EN MI VIDA

Me visteis tantas veces
en el sombrío reflejo
del vacilante desaliento.
Nunca en vano clamó mi llanto.
De quejas fatigado, mi joven ser
sólo en el ángel de la «gracia»
ha puesto su confianza.

Hugo Ott descubrió esta poesía, así como las cartas de Ernst Laslowski, un estudiante de historia en la cátedra católica de Heinrich Finke en Friburgo. En Laslowski, que procedía de la Alta Silesia y había estudiado algunos semestres en Friburgo, encontró Heidegger a un amigo, que pronto le tributó admiración y tomó partido activamente a su favor. Laslowski escribe: «A nada que tu padre pudiera apoyarte entre cuatro o cinco semestres, y aunque sólo fueran tres o cuatro, que tú necesitas para el doctorado y la preparación de la habilitación, luego no faltarían medios»[34]. Pero el hecho es que el padre no puede pagar. El hijo de gente sencilla habrá de permanecer bajo el patrocinio de la Iglesia y de sus becas, o bien tendrá que abrirse paso laboriosamente por otros medios.

En la correspondencia con Laslowski se barajan dos alternativas. ¿Ha de proseguir Martin en la teología y, con ello, en el camino del ministerio sacerdotal? Laslowski lo aconseja. Martin, argumenta, tendría resueltos sus problemas, lo único que habrá de hacer es salvar el escollo de los reparos de sus superiores, que no tienen confianza en su salud. Podrá llegar sin obstáculos al doctorado y a la habilitación. Luego quizá sea aconsejable una estancia pasajera en una parroquia rural, a fin de «madurar». Seguro que después, como teólogo, hará una carrera brillante.

Tales visiones son lisonjeras; pero Heidegger ya tiene conciencia de que no se siente atado a la teología por su dimensión teológica, sino por lo que hay de filosófico en ella. La segunda posibilidad era concentrarse enteramente en la filosofía, aunque permaneciendo en un ambiente católico. El «tesoro de verdad de la Iglesia» ha de mantenerse intacto. Y también habría de ser posible utilizar la filosofía para protegerlo. Es cierto que la fe no necesita ninguna fundamentación filosófica, pero se pueden rechazar

filosóficamente las pretensiones antimetafísicas de una cientificidad mal entendida. Pues, en efecto, los científicos no suelen ser conscientes de cuántos préstamos metafísicos utilizan cuando atribuyen el valor de verdad a sus proposiciones. Si pudiera demostrarse que ya en la lógica pura se esconde el «valor trascendente de la vida», entonces la Iglesia, con su «tesoro de la verdad», tendría menos posiciones perdidas. Si se encaminaba a una filosofía y apologética católica así entendida, posiblemente tendría acceso al patrocinio de instituciones y medios de publicación del mundo católico, tales como la Sociedad Albertus-Magnus, o la Sociedad de Görres para el Cultivo de la Ciencia. Laslowski aconseja ponerse en contacto con el filósofo católico Clemens Baeumker, que enseña en Estrasburgo. Baeumker es presidente de la Sociedad de Görres y editor del *Anuario Filosófico*, y se dedica especialmente al fomento de los candidatos católicos en el campo de la filosofía. Las perspectivas para los candidatos católicos no son favorables. El resto del mundo filosófico no los toma muy en serio, y las cátedras correspondientes son raras.

Queda una tercera posibilidad, la más modesta, a saber: estudiar una materia pensando en la enseñanza, presentarse al examen de fin de carrera (licenciatura), y hacerse profesor de instituto. Heidegger lo toma seriamente en consideración, pues una perspectiva profesional asegurada resulta atractiva. Entre las especialidades dignas de tenerse en cuenta estaban también las ciencias naturales.

Después de este difícil verano en Messkirch, se toma la decisión. Heidegger interrumpe los estudios de teología. Durante el semestre de invierno de 1911-1912 Heidegger se inscribe en la facultad de ciencias naturales de Friburgo, matriculándose en las asignaturas de matemáticas, física y química; no obstante, continúa sus estudios filosóficos con celo inquebrantable. Cultiva los contactos con Clemens Baeumker, quien el año 1912 le permite publicar en el *Anuario Filosófico* de la Sociedad de Görres su artículo sobre «El problema de la realidad en la filosofía moderna», y con Josef Sauer, profesor de historia del arte y arqueología cristiana en la Universidad de Friburgo, y editor de la revista católica *Literarische Rundschau*. Allí aparecen en números sucesivos del año mencionado las *Nuevas investigaciones sobre lógica*, de Heidegger.

En una carta a Sauer del 17 de marzo de 1912, Heidegger desarrolla su propio programa de investigación. A Sauer, fuertemente vinculado al mundo clerical, no dejaría de sorprenderle el propósito con el que este estudiante prometía colaborar en «el desarrollo religioso-cultural de nuestra Iglesia»: «Si no ha de convertirse todo en un refunfuño estéril y en un escolástico descubrir contradicciones, entonces el problema del espacio y del tiempo tiene que acercarse por lo menos a una solución transitoria dejándose guiar por la física matemática»[35].

Cómo pueda ayudarse a la Iglesia mediante una orientación por el problema del tiempo en la física moderna es algo que Josef Sauer, poco versado en el terreno filosófico, no vería muy claro. No obstante, él estaba contento con Heidegger, pues, de todos modos, los artículos sobre lógica llamaban considerablemente la atención entre los círculos católicos. Heidegger mismo tuvo noticia de esto a través de Laslowski, que le decía en una carta del 20 de enero de 1913: «¡Querido!, tengo el sentimiento de que llegarás a estar en el círculo de los más importantes; algún día se te disputarán las universidades. Y no hemos de poner el punto de mira por debajo de esto»[36]. De todos modos, a su juicio, «el catolicismo no cuaja en todo el moderno sistema filosófico». Así pues, Heidegger no puede dejarse esconder en el cajón de los católicos, sino que ha de publicar también en órganos no confesionales.

Las dificultades de este balance —conservar el favor del ambiente católico y no dejarse atrapar en el olor de lo confesional—, son discutidas ampliamente en la correspondencia entre ambos amigos. Laslowski opina: «No hay duda de que al principio has de dártelas de católico. Sin embargo, ¡diablos!, es realmente una cuestión curiosa»[37]. Sigue cavilando que lo mejor es mantenerse oculto de momento. Lo cual tiene además un favorable efecto secundario: «Te rodeas durante largo tiempo de una sombra un tanto misteriosa y despiertas la curiosidad de “la gente”. Entonces lo tienes más fácil»[38].

El entrañable Laslowski, que indudablemente también está un poco enamorado de Martin Heidegger, prospecciona el terreno de las cátedras católicas de filosofía que están vacantes. Hace sonar el tambor de la propaganda a favor de su amigo en una visita al «Campo santo teutónico»,

donde tiene un encuentro con el *Privatdozent*[39] Engelbert Krebs, un sacerdote y teólogo de Friburgo. Krebs, ocho años mayor que Heidegger, por el momento no puede hacer gran cosa en su ayuda, pues él mismo todavía tiene que llegar a ser algo. Tan pronto como Krebs vuelve a Friburgo en 1914 de su estancia en Roma, Heidegger entra inmediatamente en contacto con él. De ahí nace una relación amistosa que durará algunos años, y que terminará cuando Heidegger rompa con el «sistema del catolicismo».

Laslowski también ayuda a Heidegger en la tarea de conseguir dinero. En su unión de estudiantes católicos en Breslau se encuentra con un anciano, y le arranca un préstamo privado moviéndolo con la afirmación entusiasta de que Heidegger es la gran esperanza filosófica de los católicos alemanes. En el año posterior al de la interrupción de los estudios teológicos, Heidegger vive de ese dinero, de una pequeña beca administrada por la Universidad de Friburgo y de clases particulares. En el verano de 1913 obtiene el doctorado en filosofía con el tema de tesis: *La teoría del juicio en el psicologismo*.

En este trabajo Heidegger se muestra como un discípulo aplicado e inteligente de Husserl, cuyas *Investigaciones lógicas* influyen poderosamente en él. El audaz doctorando se atreve a enfrentarse críticamente con filósofos tan reconocidos como Theodor Lipps y Wilhelm Wundt. La disputa con el psicologismo le obliga por primera vez a una reflexión sobre el gran problema de su posterior obra principal: el tiempo.

El pensamiento como acto psíquico acontece en el tiempo, requiere tiempo. Por el contrario, el contenido lógico del pensamiento, afirma Heidegger de acuerdo con Husserl, tiene validez independientemente del tiempo. Lo lógico es «un fenómeno “estático”, que está más allá de toda evolución y de todo cambio, y que, por tanto, no deviene o surge, sino que tiene validez; es algo, en todo caso, que puede ser “aprehendido” por el sujeto que juzga, aunque sin quedar alterado por esta aprehensión» (FS, pág. 120). Así pues, el tiempo todavía no es en Heidegger lo que será algunos años más tarde, aquel poder del ser que lo sumerge todo en su movilidad; todavía hay un más allá de esto. Pero ¿cuál es el «sentido» de lo lógico?, pregunta Heidegger. Por toda respuesta observa: «Quizás estamos

ante una dimensión última, irreductible, donde está excluido todo esclarecimiento ulterior, y donde toda pregunta nueva queda necesariamente paralizada» (FS, pág. 112).

La estática lógica tiene que entrar en una relación tensa con una realidad temporalmente dinámica, cambiante. Heidegger explora este tema mediante el ejemplo de un problema que será importante para su filosofía posterior. Se trata del problema de la *nada*. Investiga la negación en el acto del juicio. Podemos decir que «la rosa no es amarilla» o que «el profesor no está aquí». Este «no» significa simplemente que no se da un determinado algo, algo que esperamos, o bien algo a lo que nos referimos. Falta el amarillo de la rosa o la presencia del profesor. A partir del faltar, del «no», puede abstraerse luego una «nada», si bien como una mera cosa pensada. Por tanto, esa «nada» se da solamente en el acto del juicio, y no en la realidad. Allí es válida la afirmación: «Si algo no existe, no puedo decir: existe» (FS, pág. 125).

En la conferencia *¿Qué es metafísica?*, de 1930, Heidegger cifrará en la experiencia de la *nada* el origen de toda metafísica, también el de la suya propia. «La nada es más originaria que el no y la negación», irrumpe en el «hastío profundo, en los abismos del ser-ahí» (WM, pág. 29). Y describirá esta nada como algo que sitúa el mundo entero del ente en un cuestionable y angustiante estado de misterio.

El joven Heidegger conoce indudablemente este temple de ánimo, pero todavía no lo asume en su filosofía; él es todavía el académico que quiere llegar a ser algo y, por tanto, ha de permanecer académico. O sea que ha de atenerse todavía al principio de que la «nada» se encuentra solamente en el juicio, pero no en la realidad. A este respecto usa argumentos que más tarde el positivista lógico Rudolf Carnap esgrimirá contra él y su filosofía de la nada.

Ahora bien, puesto que el joven Heidegger, a diferencia de Carnap, es un lógico por razones metafísicas, el hallazgo de que la nada solamente se encuentra en nuestro juicio, o sea, solamente en nuestro espíritu, no podrá impedir la carrera ontológica de la nada. Pues, lo que está en nuestro

espíritu, por ello mismo es un aspecto del gran ser. A través de nosotros llega al mundo la negación, la nada. Así, a partir de la modesta semántica de la negación, surgirá la imponente ontología del ser y de la nada. Y esta nada ya no será entonces el «no» refrigerado del juicio, sino una «nada» de la angustia. Sin embargo, según hemos advertido, en los intentos filosóficos de Heidegger de 1912 ese temple de ánimo todavía no ha encontrado su expresión verbal. En relación con los aspectos angustiantes de la realidad, él procede todavía sin gran esmero, tal como se pone de manifiesto, por ejemplo, al abordar el «juicio impersonal», que late en las oraciones gramaticales carentes de sujeto. «Relampaguea», decimos. ¿Quién relampaguea? «En este caso, ¿quiero enunciar una propiedad, un estado momentáneo, que se refiere a un misterioso "ello", o bien el juicio tiene un sentido completamente distinto?» (FS, pág. 126). ¿Quién o qué es este «ello» que relampaguea? Heidegger, antes de ponerse profundo, tal como hará después en ocasiones semejantes, escoge el ejemplo de «retumba» y escribe: «Si, por ejemplo, en unas maniobras me apresuro con mi amigo para alcanzar una batería que adelanta rápidamente en posición de fuego y, en el momento en que oímos el estallido de los disparos, digo: "Date prisa, que ya retumba", entonces es enteramente determinado lo que retumba; el sentido del juicio se cifra en el retumbar, en el producirse (ya) ahora» (FS, pág. 127).

Heidegger estudia el *juicio impersonal* porque quiere mostrar que a veces ni las «investigaciones psicológicas», ni «la determinación y el esclarecimiento inequívocos de la significación de las palabras» pueden poner de manifiesto el contenido de un juicio, sino que para ello hay que conocer y comprender el contexto de la acción. Pocos años después Heidegger convertirá precisamente esta pragmática de nuestra vida cotidiana en escenario de su pregunta del ser. De momento topa ya con tal pragmática, a saber, en el retumbar. Nos hallamos en vísperas de la guerra.

Con el ejemplo de las maniobras irrumpe por breves instantes el llamado *mundo de la vida* en los análisis rigurosamente herméticos.

El 26 de julio de 1913 Heidegger supera en la facultad de filosofía las pruebas de doctorado, obteniendo la nota conjunta de *Summa cum laude*. El director de la tesis es Arthur Schneider, catedrático de filosofía católica, que

acepta en este verano la oferta de la Universidad Imperial de Estrasburgo. En el profesor y consejero Heinrich Finke, un prestigioso historiador católico muy influyente en la facultad, encuentra Heidegger a un protector que despierta esperanzas en el joven de veinticuatro años en relación con la cátedra vacante de Schneider. De momento la ocupa como sustituto Engelbert Krebs, *Privatdozent* de teología, que también cuenta con oportunidades de obtener el puesto. Krebs y Heidegger, que hasta entonces han cultivado relaciones amistosas, pasan a ser rivales. El 14 de noviembre de 1913 anota Krebs en su diario: «Hoy por la tarde, entre las 5 y las 6, ha venido a verme Heidegger para hablarme de cómo ha sido incitado por Finke a que prepare la habilitación con un trabajo de historia de la filosofía, y cómo Finke dejó entrever claramente que, por estar vacante la cátedra, era conveniente que Heidegger se apresurase con el fin de estar disponible como *Privatdozent* en el momento oportuno. Y así podría suceder que mi actual estado provisorio no sea otra cosa que mantener dispuesta la cátedra para Heidegger»[40].

Por el momento, esta rivalidad no menoscaba la amistad. Después de la primera visita que le hace Heidegger, Krebs anota: «Una cabeza aguda, modesto, pero seguro en la presentación»[41]. Queda tan impresionado por las conversaciones, que está dispuesto sin envidias a aceptar a Heidegger como el sucesor más digno de la cátedra de Schneider. «Lástima», escribe a finales de 1913 en su diario, «que no haya tenido los requisitos desde hace ya dos años. Ahora podríamos necesitarlo»[42].

Krebs y Heidegger se ayudan recíprocamente en sus trabajos científicos. Krebs tiene que impartir clases sobre lógica, materia en la que no está muy versado. Heidegger prepara con él las clases de curso. «Me resulta más útil de lo que él mismo podría creer»[43], anota Krebs, que por su parte ayuda a Heidegger con sus conocimientos en el terreno de la historia de la escolástica.

Heidegger había escogido un tema de habilitación relacionado con este campo. Inicialmente quería continuar sus investigaciones lógicas y trabajar sobre la «esencia del concepto de número», pero como ahora se le presenta la oportunidad de una cátedra católica, pasa a ocuparse también de la escolástica. Además, la beca que él había solicitado en el año 1913, y que le

había sido adjudicada, exigía la dedicación a tales temas. Se trataba de una cuantiosa beca de la Fundación en Honor de santo Tomás de Aquino, creada en el año 1901 por los Schätzler, familia de industriales de Augsburgo.

El 2 de agosto de 1913, en relación con esta beca, Heidegger había dirigido la siguiente solicitud al cabildo catedralicio de Friburgo: «El que muy humildemente suscribe se permite presentar al reverendísimo cabildo de la catedral… la sumisa súplica de la concesión de una beca… El que muy humildemente suscribe tiene el propósito de dedicarse al estudio de la filosofía cristiana y emprender la carrera académica. Puesto que el solicitante vive en una situación muy modesta, agradecería de corazón al reverendísimo cabildo catedralicio…»[44], etcétera. Tales cartas humillantes dejan una espina clavada en el que las escribe o se ve obligado a escribirlas. Difícilmente se perdona a aquéllos ante los que ha sido necesario mendigar. Aunque, o precisamente porque, los reverendos le ayudaron, más tarde no abrigará sentimientos propicios para con ellos. Significa una cosa distinta para él la Iglesia de las gentes sencillas de Messkirch. Aquello era la patria chica, aquí se siente inmerso de por vida. Cuando estaba en Messkirch, visitaba hasta muy entrado en años los actos de culto en la iglesia de San Martín y se sentaba en la sillería del coro, allí donde ya se había sentado de niño como campanero.

Puesto que entonces Heidegger todavía pasaba por un filósofo católico muy prometedor, el cabildo catedralicio aprobó la concesión de una beca de mil marcos semestrales, suma con la que un estudiante podía vivir sin preocupaciones. En el escrito de concesión, el obispo auxiliar Justus Knecht recuerda explícitamente el fin de la fundación: «Confiando en que usted permanecerá fiel al espíritu de la filosofía tomista, aprobamos…»[45].

Durante tres años, hasta el verano de 1916, recibe Heidegger esa ayuda, durante tres años está ligado al tomismo y a la escolástica bajo una forma en la que el deber y la obligación no siempre eran distinguibles fácilmente, ni siquiera para él mismo. Cuando Heidegger solicita la beca por tercera vez en diciembre de 1915, se expresa así: «El que muy humildemente suscribe cree que puede por lo menos presentar al cabildo arzobispal, como tributo de gratitud por su valiosa confianza, el hecho de que él dedica el trabajo científico de su vida a movilizar el caudal intelectual sedimentado en la

escolástica, a fin de que se haga fructífero en la lucha espiritual del futuro por el ideal de la vida cristiano-católica»[46].

Las ambiciones filosóficas de Heidegger son todavía moderadas. En el *Curriculum* de 1915 cifra el futuro «trabajo de su vida» en la interpretación de los pensadores medievales. En todo caso quiere utilizar el caudal intelectual allí encontrado para las confrontaciones actuales, para la «lucha por el ideal de la vida católica». En sus trabajos filosóficos no se nota que, entretanto, ha empezado la guerra mundial y, mientras cientos de miles han caído ya en los campos de batalla, triunfa la filosofía vitalista.

Después del materialismo y del mecanicismo en las postrimerías del siglo XIX, contra los cuales iba dirigida la filosofía husserliana, y con ello también la primera filosofía heideggeriana de la lógica, el gran estímulo de Heidegger pasaría a ser propiamente el vitalismo en sus diversas variantes. No obstante, solamente la expresión *fluidifica-ción* es indicativa de que Heidegger ha entrado en contacto mientras tanto con motivos de la filosofía vitalista. En efecto, el «fluidificar» era una obsesión de la filosofía vitalista de la época.

Pocos años antes el vitalismo todavía era en opinión de Heidegger algo destinado a las «sensibles almas modernas», o sea, no a él. En un artículo publicado en el *Akademiker* había escrito en 1911: «La filosofía, en verdad un espejo de lo eterno, hoy día en gran medida es tan sólo un reflejo de opiniones subjetivas, de estados de ánimo y deseos personales. El antiintelectualismo también convierte la filosofía en “vivencia”; está en uso comportarse como impresionistas… Hoy la concepción del mundo está cortada por el patrón de la “vida”, en lugar de ser a la inversa…»[47].

Esta reserva rigurosa frente a la filosofía vitalista no sólo se debía en Heidegger a su católica «valoración trascendente de la vida», sino que procedía también de la escuela del neokantiano Heinrich Rickert, con quien Heidegger quería hacer la habilitación. Y Rickert, por el que también se orientaba Heidegger en este asunto, más tarde resumía su juicio sobre el vitalismo con las palabras: «Como investigadores hemos de dominar y fijar conceptualmente la vida, y por eso hemos de abandonar la agitación vitalista para establecernos en el orden sistemático del mundo»[48].

El vitalismo, contra el que se ponía en guardia entonces la filosofía académica y con ella el joven Heidegger, fuera de la universidad se había convertido mientras tanto en la corriente intelectual dominante. «Vida» había pasado a ser un concepto central, lo mismo que antes las palabras «ser», «naturaleza», «Dios», o «yo», así como un lema de combate en dos frentes. En primer lugar, contra un idealismo «como-si», al estilo del cultivado por los neokantianos en las cátedras alemanas, y también por las convenciones burguesas en el plano de la moral. La «vida» se enfrentaba a los valores eternos penosamente deducidos, o bien transmitidos irreflexivamente. Por otra parte, la palabra «vida» se dirigía contra un materialismo sin alma, herencia de finales del siglo XIX. Es cierto que el idealismo neokantiano había sido ya una respuesta a ese materialismo y positivismo, pero el vitalismo afirmaba que su respuesta era impotente. Pues se presta un mal servicio al espíritu, decía, cuando se intenta separarlo en forma dualista de la vida material. De ese modo no será posible defenderlo. Más bien, el espíritu ha de introducirse en la vida material misma.

En los filósofos vitalistas el concepto de «vida» es tan amplio y elástico, que en él todo tiene cabida: alma, espíritu, naturaleza, ser, dinámica, creatividad. La filosofía vitalista reproduce la protesta del *Sturm und Drang* contra el racionalismo del siglo XVIII. Entonces la palabra «naturaleza» era un lema de lucha. El concepto de «vida» tiene ahora la misma función. La «vida» es plenitud de formas, riqueza inventiva, un océano de posibilidades, es tan imprevisible y aventurera, que ya no tenemos necesidad de ningún más allá. Hay suficiente de todo ello en el más acá. La vida es irrupción hacia orillas lejanas y a la vez lo totalmente cercano, es la propia vitalidad, que exige una forma. «Vida» pasa a ser la consigna del movimiento de juventud, del Jugendstil, del neorromanticismo, de la reforma pedagógica.

Antes de 1900 la juventud burguesa quería parecer vieja. Ser joven era un inconveniente para la carrera. Los periódicos recomendaban medios para acelerar el crecimiento de la barba, y las gafas constituían un símbolo de estatus. Se imitaba al padre y se llevaba una rígida marquesota; los jóvenes

en la edad de la pubertad eran tapados con levitas y se les enseñaba la correcta forma de andar. La «vida» se tenía antes por un lugar de desengaño, la juventud había de romperse los cuernos contra ella. La vida es ahora lo fogoso, lo que emprende la marcha, y con ello lo juvenil mismo. De esa manera la juventud ya no es ninguna mancha que deba taparse. Y, a la inversa, ahora la edad tiene que justificarse, está bajo la sospecha de hallarse petrificada y muerta. Una cultura entera, la guillermina, es citada «ante el tribunal de la vida» (Dilthey) y se ve confrontada con la pregunta: ¿vive todavía esta vida?

El vitalismo se entiende como una filosofía de la vida en el sentido de un genitivo subjetivo. No es la filosofía la que filosofa sobre la vida, sino que ésta misma filosofa en aquélla. La filosofía quiere ser un órgano de la vida, quiere incrementarla y abrir en ella nuevas formas y figuras. No sólo pretende descubrir qué valores tienen validez, sino que es además suficientemente arrogante como para proponerse la creación de nuevos valores. El vitalismo es la variante vital del pragmatismo. No pregunta por la utilidad de un conocimiento, sino por su poder creador. Para el vitalismo la vida es más rica que toda teoría; por eso detesta el reduccionismo biológico. En éste el espíritu es rebajado al nivel de la vida, y en el vitalismo, en cambio, el espíritu tiene que ser elevado a la vida.

Los grandes protagonistas del vitalismo antes de 1914 eran Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Henri Bergson y Max Scheler.

Nietzsche había equiparado la vida a la potencia creadora y, en este sentido, la llamó «voluntad de poder». La vida se quiere a sí misma, quiere configurarse. La conciencia se halla en una relación ambivalente con este principio de autoconfiguración de lo vivo. Puede servir como factor ya de represión, ya de incremento. La conciencia es capaz de engendrar angustias, escrúpulos morales, resignación; por eso en la conciencia puede romperse el impulso vital. Pero la conciencia también está en condiciones de ponerse al servicio de la vida. Puede emprender valoraciones, por las que la vida es incitada al juego libre, al refinamiento, a la sublimación. Pero, sea como sea que obre la conciencia, sigue siendo un órgano de esta vida, y, por eso, los destinos que la conciencia prepara a la vida, son a la vez destinos que la vida prepara para sí misma. En un caso la vida se acrecienta por la

conciencia, y en el otro caso ella se destruye igualmente por la conciencia. El que la conciencia obre en una u otra dirección, es un asunto que no decide ningún proceso inconsciente de la vida, sino la voluntad consciente, o sea, la libertad de la conciencia frente a la vida. El vitalismo de Nietzsche arranca la «vida» de la camisa de fuerza del determinismo, a finales del siglo XIX, y le devuelve su libertad peculiar. Es la libertad del artista ante su obra. «Quiero ser el poeta de mi vida», anuncia Nietzsche; y es conocido qué consecuencias tuvo esto para el concepto de verdad. No hay verdad en el sentido objetivo. Verdad es el tipo de ilusión que se muestra útil para la vida. Este es el pragmatismo de Nietzsche, que, por otra parte, a diferencia del anglosajón, está referido a un concepto dionisiaco de la vida. Nietzsche detesta el dogma darwinista de la «adaptación» y «selección» como ley de la evolución de la vida. Para él, esas ideas son proyecciones de una moral utilitarista. Así el cervato se representa una naturaleza donde la adaptación podría premiarse con una carrera. Para Nietzsche la «naturaleza» es el hombre que juega el juego del mundo al estilo de Heráclito. La naturaleza forma figuras y las rompe, es un incesante proceso creador en el que triunfa lo vital lleno de poderío, y no lo adaptado. Sobrevivir no significa todavía ningún triunfo. La vida triunfa en la profusión, cuando se derrocha, cuando vive con exultación.

El vitalismo de Nietzsche es activista y está obsesionado por el arte. Su «voluntad de poder» se tradujo primeramente en una visión no política, sino estética. Proporcionó de nuevo al arte una fuerte conciencia de sí mismo, una conciencia que aquél había perdido bajo la presión del ideal científico, para doblegarse ante el dogma de la imitación. Quien se adhería a Nietzsche, podía decir: si el arte y la realidad no concuerdan entre sí, ¡tanto peor para la realidad!

Las corrientes artísticas más importantes a principios de siglo, el simbolismo, el Jugendstil, el expresionismo, se inspiran todas en Nietzsche. La estética «voluntad de poder» recibe diversos nombres. En la Viena de Freud, donde está muy cotizado el inconsciente, los nerviosos son los verdaderamente vitales: «Cuando por primera vez quede enteramente desatado lo nervioso y el hombre, especialmente el artista, esté entregado por completo a los nervios, sin trabas racionales y sensibles, entonces

volverá al arte la alegría perdida…» (Hermann Bahr, 1891). Los expresionistas reclaman «el renacimiento de la sociedad por la unificación de todos los medios y poderes artísticos» (Hugo Ball); y también en el círculo de George y entre los simbolistas se cree en el «renacimiento» social y estatal desde el espíritu del arte soberano. Franz Werfel anuncia la «elevación del corazón al trono». Las fantasías omnipotentes del arte y de los artistas experimentan su gran hora. El espíritu del vitalismo ha liberado de nuevo a los artistas del servicio al principio de realidad. Estos se confían nuevamente a visiones con las que protestan contra la realidad, persuadidos de que ésta llegará a transformarse. «Visión, protesta, transformación» es la trinidad expresionista.

El vitalismo de Nietzsche era experto en una vida exultante. El de Dilthey lo era en la vivencia. Dilthey no se preocupaba de la biología; a través de la historia del espíritu quería experimentar qué es el hombre en general, pero sólo encontraba obras y configuraciones particulares, una plenitud de puntos de vista en los que la vida espiritual muestra toda su riqueza. La vida en Dilthey era el universo de los libros, donde hay un cúmulo de frases que arrojan un sentido en cada caso, pero que en conjunto no convergen en una significación envolvente. La vida del espíritu engendra una plenitud de formas. Ahora bien, esta plenitud puede presentar el aspecto de un calvario si no sabemos despertar a una nueva vida el espíritu petrificado en las formas fijas, en las obras objetivas de la cultura. Eso sucede a través del comprender. Comprender es la forma como el espíritu alcanza las objetivaciones del espíritu ajeno, la manera como «fluidifica» lo que se ha solidificado. Dilthey utiliza esta expresión, y Heidegger la toma de él cuando, según hemos indicado, habla de la *fluidificación* de la escolástica para la lucha por el ideal de la vida católica. El comprender recupera la vida pasada. Comprender es repetir. La posibilidad de la vivencia reiterante es un triunfo sobre la caducidad del tiempo. Y, sin embargo, las obras que surgen en el tiempo no admiten que su contenido quede fijado en forma objetiva y vinculante. Cada acto de «comprensión» está atado él mismo a su momento temporal; y así el tiempo que sigue fluyendo nos arrebata siempre de nuevo, un tiempo cuyos productos son en cada caso novedosos y singulares: los puntos de vista, las perspectivas, las

visiones, las concepciones del mundo en una sucesión incesante. «Y, ¿dónde están los medios para superar la anarquía de las persuasiones que amenaza con invadirnos?»[49], preguntaba Dilthey. La anarquía era pavorosa para este delicado intelectual alemán en la época de la crisis del progreso. Por ello creía que la vida del espíritu se sumerge en un orden secreto; aunque no podía decir con exactitud cómo sucede eso, no obstante quería ser el jardinero en el jardín de lo humano. La «vida» reviste en Dilthey un tono familiar, no un tono demoniaco, a diferencia de Nietzsche. «Vida es el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía. Es lo conocido por dentro, aquello más allá de lo cual no podemos remontarnos. La vida no puede ser llevada ante el tribunal de la razón».

Nietzsche quería hacer filosofía a base de su propia vida, Dilthey quiere despertar de nuevo a la vida las obras del espíritu. Uno hace filosofía de la vida como aventura existencial, el otro como vivencia de la formación.

Nietzsche y Dilthey procedían todavía del siglo XIX. En el siglo XX Henri Bergson había pasado a ser el genio del vitalismo y emprendió el intento de configurar en un sistema la filosofía vitalista. En 1912 se traducía al alemán su obra principal: *La evolución creadora*, que tuvo inmediatamente un éxito sin precedentes entre el público. En 1913 escribía Max Scheler en su *Ensayo de una filosofía de la vida*: «El nombre de Bergson resuena actualmente en forma tan penetrante dentro del mundo cultural, que los poseedores de oídos finos pueden preguntarse seriamente si un filósofo así merece ser leído»[50]. Hay que leerlo, dice Max Scheler, pues en la filosofía de Bergson se expresa una actitud completamente nueva «con el mundo y el alma». «En relación con el mundo esta filosofía tiene el gesto de la mano abierta que muestra, del ojo que libremente se abre de par en par. No es la mirada relampagueante, crítica, que Descartes… dirige a las cosas; no es el ojo de Kant, del que sale tan alienado el rayo del espíritu como si procediera de “otro” mundo, y que a su vez cae sobre las cosas con poder dominador y las perfora… Más bien, la mirada de Bergson se baña desde sus raíces espirituales en el torrente del ser, que ya en cuanto torrente del ser… actúa como un elemento natural y benéfico».

Bergson, como ya hiciera antes que él en forma semejante Schopenhauer, descubre dos fuentes del conocimiento de la vida. Una es el

entendimiento, otra la intuición (en Schopenhauer: la experiencia interna de la voluntad). El entendimiento es aquella facultad que Kant analizó minuciosamente. Bergson se apoya en sus análisis. Espacio, tiempo, causalidad, extensión, son categorías del entendimiento. Pero Bergson cambia la perspectiva, pues considera el entendimiento desde la perspectiva de la evolución biológica. Este aparece, consecuentemente, como un producto de dicha evolución, como un órgano de orientación en el mundo de la vida y de dirección de la acción. Sin duda ha resultado eficaz y es expresión de una «adaptación cada vez más elástica del ser vivo a las condiciones dadas de existencia»[51].

El entendimiento es, por tanto, un sistema que filtra la rebosante plenitud y multiplicidad del ser y del devenir desde puntos de vista prácticos para la supervivencia (en Schopenhauer de forma semejante: el entendimiento es un instrumento de la voluntad).

En este sentido podría decirse que Bergson es un biologista pragmático. Pero osa dar su paso decisivo mediante una sencilla reflexión: puesto que es posible analizar el entendimiento en sus límites, siempre estamos más allá de él, pues de otro modo no podríamos descubrirlo en su limitación. Tiene que haber algo «fuera» de su ámbito. Y lo decisivo en Bergson está en que este «fuera» es algo interior, la intuición. En la intuición, en la experiencia interna, el ser no es un objeto que nosotros podamos situar a distancia; por el contrario, nos experimentamos inmediatamente a nosotros mismos como parte de este ser: «La materia y la vida, que llena el mundo, están igualmente en nosotros. Sentimos en nosotros las fuerzas que crean en todas las cosas»[52]. El entendimiento es útil para la vida en la dimensión de la supervivencia, pero la intuición nos sitúa más cerca del misterio de la vida. Esta, vista en el conjunto del mundo, se presenta como una ola infinita que se derrama libremente en la conciencia intuitiva: «Por tanto, si ascendemos a nuestro propio interior, tocaremos un punto mucho más profundo, un empuje mucho más fuerte nos lanzará de nuevo a la superficie…». La admirable *Recherche*, de Proust, se debe a este camino hacia el propio interior, donde se revela la vida, y donde se revela en forma especialmente misteriosa y estimulante de la fantasía por la experiencia interior del tiempo. El entendimiento dirigido hacia fuera construye el tiempo físico,

que es medible y uniforme («*tempus quod aequaliter fluit*», Newton). La experiencia interna, o sea, la intuición, conoce un tiempo diferente. Es la duración (*durée*). Decir acerca de la vida que «dura» significa que nuestra vida consiste en un continuo fluir, con cambiantes ritmos, condensaciones, estancamientos, remolinos. Y allí nada se pierde, se da un constante crecimiento, cada punto es singular, pues el respectivo pasado que nos precede y nos impulsa no es idéntico en ningún punto, porque el ahora que pasa se añade al pasado y lo cambia. El hombre se mueve en el tiempo como en un medio, pero emite también el tiempo, en cuanto él conduce su vida, es decir, posee iniciativa, espontaneidad. Es un ser que produce origen. En lo más íntimo de la experiencia del tiempo está albergada, según Bergson, la experiencia de la libertad creadora, una libertad que, como potencia creadora, impulsa hacia adelante en el universo entero. En la experiencia de la libertad humana encuentra su conciencia de sí misma la libertad creadora del *kosmos*. La intuición nos lleva al corazón del mundo. «Estamos, nos movemos y vivimos en el absoluto».

Así de elevada, fascinante y fascinada, alada y prometedora, entonaba la filosofía antes de 1914 el tema de la «vida». Pero el joven Heidegger no se deja arrastrar por esta oleada. Termina su tesis de 1913 con la seca y rígida mirada a una «lógica pura», cuyo auxilio le permitirá «entrar en los problemas de la teoría del conocimiento y articular el ámbito entero del “ser” en sus diversas formas de realidad» (FS, pág. 128).

En Heidegger todavía no puede notarse nada de aquel sentimiento de comienzo dinámico que Max Scheler expresaba en su *Ensayo de una filosofía de la vida*, escrito redactado por los mismos años. Ante nuestros ojos se desarrolla una «transformación de la concepción del mundo», escribe Scheler. «Será como el primer paso en un jardín floreciente dado por alguien que durante años hubiera morado en una prisión oscura. En el futuro veremos esta prisión en aquel ambiente humano y aquella civilización que estaban delimitados por un entendimiento dirigido a lo meramente mecánico y mecanizable. Y veremos el jardín en el policromado mundo de Dios, del cual esperamos que se nos abra y nos salude con su claridad, aunque sea desde la lejanía. Y el prisionero será el hombre europeo de hoy y de ayer, que camina entre quejas y gemidos bajo el peso

de sus propios mecanismos, con la mirada puesta solamente en la tierra y la pesadez en los miembros, olvidado de su Dios y de su mundo»[53].

Resulta sorprendente que esta tónica vitalista todavía no se apoderara plenamente del joven Martin Heidegger, sobre todo si tenemos en cuenta que allí fuera, en el tumulto filosófico de la época, se arremolinaban ya muchos de sus temas y motivos posteriores: una experiencia diferente del tiempo, la fluidificación del espíritu petrificado, la disolución del sujeto abstracto del conocimiento, el arte como lugar de la verdad.

El mundo heideggeriano de ayer habrá de astillarse por primera vez en la guerra mundial. Heidegger ha de caer todavía en el desamparo metafísico, a fin de que a su manera descubra la «vida», a la que después bautizará con los nombres de «facticidad» y «existencia».

Capítulo cuarto

El recién estrenado doctor en filosofía trabaja en su habilitación sobre *La teoría de las categorías y de la significación en Duns Escoto*. La beca de Schätzler, de la que por el momento puede vivir sin preocupaciones, le obliga a la defensa filosófica del «tesoro de la verdad de la Iglesia» bajo la forma del tomismo. Si se da prisa, puede tener oportunidades de conseguir la cátedra de filosofía cristiana, que todavía está vacante. Las cosas no pintan mal. Entonces empieza la guerra.

El entusiasmo al principio de la guerra también se apodera, naturalmente, de la Universidad de Friburgo, donde los jóvenes soldados son enviados al campo de batalla entre coros festivos, ornato floral y discursos solemnes. Heidegger se alista el 10 de octubre de 1914, pero, a causa de sus dolencias cardiacas, es clasificado como apto con reparos y enviado a la reserva. Vuelve a su mesa de trabajo, donde profundiza en los sutiles debates del nominalismo medieval.

Heidegger pertenecía a aquella sorprendente especie estudiantil que Ludwig Marcuse, quien por aquel entonces también estudiaba filosofía en Friburgo, describió así en su autobiografía: «A finales de julio me encontré en la Goethestrasse con uno de los compañeros de seminario más respetables, Helmuth Falkenfeld, quien, desesperado, preguntó: “¿Ha oído ya lo sucedido?”. Respondí lleno de desprecio y sumiso a la voluntad de Dios: “Ya lo sé, Sarajevo”. El otro replicó: “No, mañana se suspende el seminario de Rickert”. Yo pregunté asustado: “¿Está enfermo?”. El respondió: “No, por la amenaza de la guerra”. Y entonces comenté: “¿Qué tiene que ver el seminario con la guerra?”. El se encogió de hombros dolorosamente»[54].

Este amigo lamenta el estallido de la guerra, que lo priva de la ocasión de exponer ante Rickert su trabajo preparado tan a fondo. Se incorpora a filas ya en los primeros días y es enviado al frente. Desde allí escribe: «Me va bien, lo mismo que antes, aunque la batalla en la que participé el 30 de octubre, con el estrépito de los cañones de veinte baterías, ha dejado mis oídos casi sordos. No obstante…, sigo opinando que la tercera antinomia de Kant es más importante que toda esta guerra mundial, y que la guerra se comporta con la filosofía como la sensibilidad con la razón. Sencillamente, no creo que los sucesos de este mundo corporal puedan tocar en lo más mínimo nuestros componentes trascendentales, y no creeré en ello aunque un casco de granada francesa venga a parar a mi cuerpo empírico. ¡Viva la filosofía trascendental!»[55].

Sin duda en los neokantianos de estricta observancia el punto de vista de la filosofía trascendental, rigurosamente sostenido, producía un efecto anestesiante. Las pasiones que removió la guerra, y los destinos que ella preparó a los individuos, abrieron las puertas a lo crudamente empírico. El *a priori* del conocimiento y de la persona moral se mantuvieron intactos en medio de todo ello. Esto no hizo que se pusiera en duda el sentido y la legitimación de la guerra; pero sí significó que la filosofía como filosofía rigurosa no tenía que decir nada que fundara y legitimara. Las opiniones y los juicios privados podían rezumar de entusiasmo, la filosofía, en cambio, había de mantener su noble contención. Tenía que proseguir su marcha soberana, sin dejarse reclutar por el espíritu del tiempo, aunque éste al principio de la guerra pusiera en movimiento a todo un pueblo. Si los filósofos, incluidos los neokantianos estrictos, no se dejaron arrebatar, eso no se debió a su filosofía, sino simplemente al hecho de que, con el estallido de la guerra, descubrieron de pronto cómo hay cosas más importantes que esa filosofía. Por ejemplo, Emil Lask, el joven genio del neokantismo, recordado luego por Heidegger con la dedicatoria del trabajo de habilitación al caído en el segundo año de la guerra, había notado ya antes de la misma que los molinos del entendimiento muelen tanto mejor cuanto menos materia de la vida se muele, y que, por tanto, el pensamiento filosófico sólo puede brillar allí donde se mantiene lejos de la multivalente materia de la vida. Lask percibía esto como un defecto, y por eso, pocos

meses después del comienzo de la guerra, escribía a su madre desde el campo de batalla: «Era realmente hora de separarnos. La impaciencia había crecido al máximo, despertando en mí el sentimiento de inactividad, de la completa falta de uso de todas las fuerzas en un tiempo en el que se trata de todo, y es insoportable no cooperar por lo menos un poco»[56].

No parece que Heidegger lamentara su exclusión momentánea de la participación en la guerra. Así no tenía que arriesgar su vida y podía seguir trabajando en su habilitación y, con ello, en su progreso personal; por lo demás, sin duda compartió el entusiasmo general por la guerra, un entusiasmo que flameaba también en el círculo católico más estrecho de su vida y de sus amigos. Heinrich Finke, protector de Heidegger, fundó en 1915 un comité para la defensa de los intereses alemanes y católicos en la guerra mundial. Allí se celebraron actos y editaron escritos, los cuales daban a la guerra un sentido religioso y se introducían también, con posiciones más bien moderadas, en los debates relativos a la guerra. En este contexto Engelbert Krebs, amigo de Heidegger, publicó numerosos panfletos que luego, en 1916, editó como libro bajo el título de *El secreto de nuestra fortaleza. Pensamientos sobre la gran guerra*.

El principio de la guerra provocó una catarata de publicaciones. En torno a millón y medio de poesías fluyó entonces de las plumas alemanas. Rilke se encontraba en buena compañía con su himno a la guerra:

> Por primera vez te veo alzar,
> eras de oídas el increíble dios lejano de la guerra.
> Por fin un dios. Cerrado el pecho al dios de paz,
> súbitamente entra en nosotros el dios de la guerra.
> Salvación para mí, que las cuerdas del alma veo vibrar[57].

También entre los profesores había vibración. La *Declaración de los profesores universitarios del imperio alemán*, con fecha del 16 de octubre de 1914, que incluía tres mil dieciséis firmas, expresaba la «indignación por el hecho de que los enemigos de Alemania, con Inglaterra a la cabeza, seguramente para nuestro bien, quieren establecer una oposición entre el

espíritu de la ciencia alemana y lo que ellos llaman militarismo prusiano»[58].

Estas personas no querían separarse del «militarismo», pero tampoco querían emitir una profesión de fe en él como hecho bruto. Se proponían hacer de ello algo lleno de significación. Una fiebre de interpretación se posesionó de los que ya eran posesos de la fiebre bélica: «En verdad son precisamente las fuerzas más profundas de nuestra cultura, de nuestro espíritu y de nuestra historia, las que guían y animan esta guerra»[59] (Mareks, *Wo stehen wir?* [¿Dónde estamos?]). Thomas Mann, en sus *Consideraciones de un apolítico*, habla de la guerra como un suceso en el que salen a la luz con poderío «la individualidad de los pueblos particulares, sus eternas fisiognomías, que sólo pueden aprehenderse con una "psicología al fresco"»[60]. Encuentran una buena coyuntura las proclamas de identidad nacional en su acepción más fuerte. Thomas Mann no es el único que diseña tipologías de la filosofía de la cultura en gran estilo, con la mirada puesta en los combatientes. Están en uso las contundentes contraposiciones: cultura profunda frente a la civilización superficial; comunidad orgánica frente a la sociedad mecánica; héroes en oposición a los comerciantes; virtud en contraste con la actitud calculadora.

Los filósofos reaccionan en formas diferentes. Algunos prosiguen impertérritos en el camino de sus sobrios asuntos académicos. Ludwig Marcuse hizo una caricatura de ese tipo de profesor. Otros, que son precisamente los popularísimos filósofos vitalistas, quieren ofrecer una aportación específicamente filosófica a la guerra, interpretándola como una batalla de espíritus. Con este fin movilizan sus reservas metafísicas. En tono de elocuencia desbordante celebra Max Scheler el *Genio de la guerra*, según el título de su gran ensayo de 1915. Scheler esboza una antropología entera *sub specie belli*. La guerra hace que se manifieste lo que late en el hombre. Scheler se comporta con elegancia: no condena a las potencias enemigas, les concede el derecho a luchar. Ve en la guerra el secreto de la autoafirmación de las culturas, las cuales, lo mismo que los individuos, se estrellan entre sí cuando han encontrado su propia configuración inconfundible. Entonces tienen que pasar a través del fuego, donde esa figura queda consolidada. La guerra confronta con la muerte y obliga al

pueblo y al individuo a entenderse como un todo, si bien como un todo que puede romperse. La guerra es el gran artista de la división: separa lo auténtico de lo inauténtico, revela la verdadera substancia. La guerra es el riguroso examen de Estado, donde éste ha de someter a prueba si tan sólo administra una sociedad, o bien expresa de hecho una voluntad común. La guerra es la hora de la verdad: «La imagen del hombre entero, grande, amplio, del cual la paz solamente deja ver una pequeña y entrecana zona media…, es la que se halla ahora plásticamente ante nosotros. La guerra mide por primera vez el alcance, la envergadura de la naturaleza humana; el hombre adquiere conciencia de toda su grandeza, de toda su pequeñez»[61].

¿Cuál es la substancia espiritual que la guerra hace aparecer? Unos dicen: es una victoria del idealismo, que durante largo tiempo estuvo ahogado por causa del materialismo y del utilitarismo. Ahora el idealismo irrumpe de nuevo, y los hombres están dispuestos otra vez a sacrificarse en aras de valores inmateriales, en aras del pueblo, de la patria, del honor. Por eso, Ernst Troeltsch ve en el entusiasmo bélico un retorno de «la fe en el espíritu»[62], que triunfa sobre la «divinización del dinero», el «escepticismo vacilante», el «ansia de disfrute» y la «apática entrega a la legalidad de la naturaleza».

Otros ven en la guerra la liberación de la fuerza creadora, amenazada de congelación en el largo periodo de paz. Celebran el poder natural de la guerra; finalmente, afirman, la cultura encuentra de nuevo el contacto con lo elemental. Según la opinión de Otto von Gierke, la guerra, «el más poderoso destructor de toda cultura, es a la vez el más poderoso portador de toda cultura»[63].

Max Scheler espera que la guerra, transformadora de todo, cambie también la filosofía misma. Los hombres ya no se conformarán con «sutilezas meramente formalistas», crecerá en ellos el hambre de «una autónoma intuición original del mundo»[64].

De hecho la filosofía no logra durante la guerra ninguna «intuición original» nueva. Vive de su haber metafísico, que utiliza para conferir «profundidad» y «significación» a los acontecimientos catastróficos de la guerra. Eso resultaba repulsivo a las cabezas de verdadero temple político, desde Max Weber hasta Carl Schmitt. Atormentan a Max Weber «las

habladurías y los folletines de los literatos»[65], que confunden los artificios de su manera de sentir con el pensamiento político. Y para Carl Schmitt la exaltación metafísica de lo político es puro «ocasionalismo»[66], es una actitud que utiliza lo real solamente como ocasión para una producción narcisista de ideas.

Heidegger se mantiene alejado de todo eso. Su furor filosófico no alborota en el campo de la política. En este momento temporal su pensamiento presenta el rasgo peculiar de un filosofar a pesar de la historia.

Según hemos indicado, después de la tesis doctoral lo que él quería propiamente era trabajar sobre la *esencia del concepto de número*. Su patrocinador, Heinrich Finke, le recomendó que investigara este círculo de problemas en el ámbito de la filosofía escolástica. Heidegger encuentra un texto adecuado donde él puede abordar lo que más le fascina en el concepto de número: la realidad de la idealidad. El texto que él se propone investigar lleva el siguiente título: *De modis significandi sive Gammatica speculativa (Sobre los modos de significar o gramática especulativa).* En tiempos de Heidegger el texto se atribuía a Juan Duns Escoto (1266-1308). Pero después se ha llegado a la conclusión de que su autor es Tomás de Erfurt, un filósofo de la escuela de Duns Escoto.

Duns Escoto fue el filósofo medieval de la crítica de la razón. Con extraordinaria sutileza, que en la Edad Media le mereció el apelativo de Doctor Sutil, intentó limitar el alcance de la razón natural en las preguntas de la metafísica. Enseña que con nuestra razón no podemos comprender la auténtica esencia de Dios y, puesto que el mundo es creación de Dios y por eso participa de su impenetrabilidad racional, también las cosas de nuestro entorno conservan un carácter enigmático, por más que en sus detalles particulares podamos conocerlas con gran acierto. Esta crítica racional de la razón se halla en Duns Escoto al servicio de la fe. Puede aplicarse a este maestro de la alta escolástica, procedente de Escocia, lo que Kant dijo de sí mismo: que con la crítica racional de la razón había querido dejar puesto a la fe. Tanto en Kant como en Duns Escoto esta crítica apunta en una doble dirección, rechaza las pretensiones de la razón lo mismo que el falso uso de la fe. La fe real supera el conocimiento, pero no lo suplanta. Dicho de otro modo: hemos de conceder a la fe y al conocimiento lo que corresponde a

cada uno de ellos. No hay que intentar sustituir lo uno por lo otro. Duns Escoto era un nominalista moderado, lo cual significa que para él los conceptos son ante todo meros nombres y no la esencia de la cosa misma. Para los medievales la cosa misma son sobre todo Dios y el mundo. Por tanto, los nominalistas parten de una dualidad entre pensar y ser. Quieren, no obstante, tender un puente. Y esto aparece especialmente en la obra de la escuela de Duns Escoto que Heidegger se propone investigar.

La idea fundamental de la misma es que el pensamiento se mueve en el lenguaje. El lenguaje es un sistema de signos. Refiere a la cosa, lo mismo que el aro, como letrero de una fonda, indica el vino que hay para beber en la taberna del local. Así suena el ejemplo de Duns Escoto (en realidad, Tomás de Erfurt), quien sin duda sabía disfrutar de la vida. La obra comentada establece un abismo de diferencia («heterogeneidad»), aunque también una comunidad («homogeneidad») entre el pensamiento y lo que es. El puente entre ambas orillas se llama analogía. Entre nuestro pensamiento y el ente media la misma relación de analogía que entre Dios y el mundo. Este es el punto fundamental de todo su pensamiento. En él encuentra de nuevo apoyo firme toda la bóveda de la gran metafísica medieval. Todos los elementos del ser, hasta remontarnos al ser supremo, están referidos entre sí análogamente. La relación de analogía entre Dios y el mundo significa: de ninguna manera puede Dios ser idéntico con el mundo, pues en tal caso sería su prisionero; pero tampoco puede ser algo totalmente diferente, ya que el mundo es su creación. El mundo señala a Dios, lo mismo que el cartel de la fonda indica el vino; y está claro que no es el letrero de la fonda lo que mitiga la sed, sino solamente el vino. El letrero de la fonda puede ser real, pero Dios o el vino son más reales. Hay, comenta Heidegger con ocasión de este pensamiento, «grados de realidad», niveles de identidad, en el pensamiento medieval (FS, pág. 202). Y el pensamiento altamente especulativo sigue encaramándose con la pregunta: ¿en qué nivel de realidad se encuentra propiamente el pensamiento mismo? Según Duns Escoto, contra lo que cree el realismo conceptual, el hombre, con su pensamiento, no está tan cerca de Dios que pueda volver a pensar aquellos pensamientos divinos de los que brotó la creación. Pero tampoco

está tan lejos de él como creen los nominalistas radicales, para los cuales nuestro pensar a Dios se hunde en la noche de la ignorancia.

¿Qué busca y qué encuentra Heidegger en esta catedral del pensamiento medieval?

Busca la modernidad escondida de este pensamiento, quiere «fluidificarlo», y encuentra ante todo algunas sutilezas que anticipan el procedimiento fenomenológico de Husserl. Por ejemplo, en Duns Escoto se da ya la distinción fenomenológica entre la *prima intentio* (primera intención) y la *secunda intentio* (segunda intención). La primera intención es la actitud natural: el dirigirse a los objetos de la percepción y del pensamiento. La segunda intención es aquella peculiar dirección de la mirada por la que el pensamiento presta atención a sí mismo y a sus propios contenidos. Eso equivale a la distinción husserliana entre «noesis» (acto de intención) y «noema» (contenido de la intención), de lo que hablaremos más tarde.

Heidegger «fluidifica» a este filósofo medieval reclutándolo para Husserl. Nos presenta a un escolástico que, como Husserl, explora el campo de la conciencia pura, para mostrar luego en qué forma admirable brota de allí la construcción del mundo entero. El pensar del pensar, el pensamiento que se contempla en su trabajo, desarrolla un *kosmos* que no puede eliminarse del mundo con la afirmación de que no es de este mundo. Basta con que signifique algo. En términos de Heidegger: «Duns Escoto enseña que el ámbito de la significación es independiente de la existencia» (FS, pág. 243).

Martin Heidegger quería filosofar sobre la esencia del número. Sólo puede entregarse a esta obsesión siguiendo las huellas de Duns Escoto. Pues la «gramática especulativa» de los escotistas extrae una ontología entera a partir de la «unidad» y del «uno».

El texto, y también el análisis de Heidegger, comienza por las categorías fundamentales bajo las cuales se nos da la realidad en general. En forma típicamente medieval, Duns Escoto no persigue esas categorías enteramente hacia abajo, para llegar al «fundamento», sino hacia lo «alto». Así, tales categorías fundamentales se llaman «trascendentales»; y pertenecen a ellas lo que reviste la condición de «ente», de «uno», de «verdadero» y de

«bueno». Es evidente que se da algo que es, o sea, lo que llamamos «ente», con lo cual comienza todo. No resulta tan evidente, pero se muestra con claridad si reflexionamos un poco, que el ente siempre se da solamente como un ente, como un determinado algo, o sea como «uno». Pero el «uno» sólo es tal a diferencia de otro que es distinto (*diversión*) del primero. «Lo uno y lo otro», dice Heidegger, «es el verdadero origen del pensamiento como apoderamiento del objeto» (FS, pág. 160). Ahora bien, en este origen comienza ya la finísima fisura entre el pensamiento y lo que es. Pues, en efecto, podemos preguntar inmediatamente: ¿no es una propiedad de lo *uno* ser lo otro? No, pues todo ente es lo que es, y este «no-ser-lo-otro» no pertenece a sus propiedades. El «no» se introduce en las cosas mediante un pensamiento comparativo. Las cosas están como cautivas en sí, no pueden compararse entre ellas, ni, por tanto, distinguirse activamente. Las cosas no se distinguen, sino que son distinguibles para nuestro pensamiento. Ese descubrimiento tiene gran importancia. Según la formulación de Heidegger, significa: «Lo que existe realmente, es un ente individual» (FS, pág. 194). A lo que de esa manera es individual, Duns Escoto le da el nombre de «*haecceitas*», que traducido al pie de la letra significa: la característica que las cosas tienen de ser «esto que ahora está aquí». Lo de cada uno es algo singular en su punto de espacio y tiempo.

Este descubrimiento reviste gran importancia porque revela de una forma elemental que nuestra razón puede racionalmente abstraer de sí misma, llegando así a distinguir entre lo que las cosas son de suyo y lo que nuestro pensamiento hace con ellas. Las cosas de por sí son puras singularidades; entre ellas se mueve nuestro entendimiento de aquí para allá, comparando, enlazando y ordenando. Con apoyo en Duns Escoto, Heidegger lo expresa así: proyectamos el ente, que consta de puras singularidades diferentes (heterogeneidades) en un «medio homogéneo», donde nosotros podemos comparar, comprender y también contar los entes. Lo que implica esta «homogeneidad» aparece muy claramente en la serie de los números. Si cuento cinco manzanas, no es ninguna propiedad de la tercera manzana en la serie numérica el ser esta tercera, pues en la manzana misma no cambia nada por el hecho de que yo la saque de la serie. Por tanto, tenemos, de un lado, la multiplicidad heterogénea y, de otro lado, el

medio homogéneo de la numerabilidad. En lo que es de múltiples maneras no hay ningún número, pero el ente en su multiplicidad posibilita la acción de contar, lo cual es decisivo para la relación de analogía. Así los dos ámbitos están enlazados entre sí. Entre la multiplicidad de lo singular y su orden en la serie de los números media la relación de la analogía.

El misterio de la analogía, dentro del cual nos movemos ya en el simple contar, conduce directamente al misterio más portentoso: Dios. Guarda con todo lo que es la misma relación que la serie infinita de los números con las singularidades numerables, aunque, en sentido literal, «innumerables», de los entes. Las cosas son lo que son, y al mismo tiempo son de tal manera que sólo en forma análoga cumplen el contenido ideal del significado de nuestros conceptos (en el caso que nos ocupa, de los conceptos numéricos). Lo cual significa que las cosas son infinitamente mucho más que lo expresado en el medio homogéneo de los conceptos estrictos, e infinitamente diferentes de ello. De ahí saca Heidegger la conclusión, extraordinariamente importante para su filosofía posterior, de que a esta «estructura fundamental de la realidad en cuanto tal», en la que «la homogeneidad y la heterogeneidad se entrelazan en una forma peculiar» (FS, pág. 199), no puede adecuársele en grado suficiente un tipo de ciencia que se orienta por el ideal del concepto con un significado idéntico, unívoco; más bien, es adecuada con ella la «lengua viva» en la «peculiar movilidad de su significación» (FS, pág. 278). Esta consecuencia seguirá siendo vinculante para Heidegger también en las fases tardías de la evolución de su pensamiento. Pues, aunque más tarde ya no use el concepto escolástico de analogía, sin embargo, se mantendrá firme en la persuasión de que el órgano correspondiente de la filosofía no es la lógica unívoca, sino el lenguaje hablado en su historicidad, variedad de significaciones y también en su forma poética.

En la primavera de 1915 concluye Heidegger su trabajo de habilitación y lo hace llegar a Rickert. Este hombre tan solicitado, con su melena de león, desempeñaba entonces en Friburgo la función de un gran catedrático, rodeado de un enjambre de asistentes no pagados. Impartía sus cursos en la biblioteca; habría podido llenar sin esfuerzos el aula magna de la universidad, pero este espacio le producía agorafobia. Los seminarios tenían

lugar en su villa; podía asistir un limitado público culto, compuesto por profesores, personas distinguidas y estudiosas, doctores y *Privatdozenten*. También Heidegger asistía algunas veces. Rickert era un jefe de escuela, y le agradaba comportarse como tal. A la manera de un jefe de estado mayor, procuraba influir en la política de provisión de cátedras de filosofía en Alemania. El campo todavía era fácilmente supervisable. Quien se pusiera a malas con él, podía encontrarse con obstáculos en su carrera. No se interesó en exceso por el joven Heidegger, que a su juicio pertenecía al rincón de los católicos. Aceptó el trabajo de Heidegger, aunque no quería tomarse la molestia de leerlo. Le pidió a Engelbert Krebs, de cuya amistad con Heidegger probablemente no sabía nada, que redactara un informe. Krebs describe en su diario cómo se compuso el informe solicitado. «Durante la lectura tenía a Heidegger mismo a mi lado, para comentar con él inmediatamente todas las aportas del trabajo»[67]. Rickert aceptó el trabajo basándose en el informe así preparado. El 27 de julio de 1915 concluye el proceso de habilitación con la lección de prueba sobre *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*. Heidegger elige como lema una sentencia del maestro Eckhart: «Tiempo es lo que cambia y se diversifica, la eternidad permanece simple».

Desde ahora Heidegger es *Privatdozent* y lo seguirá siendo durante algunos años. Como divisa para *Privatdozenten* y los que quieren llegar a serlo, comunica a su amigo Laslowski un dicho de Nietzsche: «Ninguna laguna es tan apropiada para convertir al lucio más osado en rana hinchada, acabada, sana, como la arrogancia de los altos académicos»[68].

Heidegger censura el ambiente académico porque de momento ve defraudadas sus propias ambiciones. Había cifrado esperanzas en la cátedra vacante de filosofía católica. Finke había hecho las insinuaciones pertinentes, ocupándose de que la cátedra siguiera libre hasta la habilitación de Heidegger; en esto recibió apoyo de Rickert, que, por su parte, estaba interesado en el aplazamiento de la provisión para seguir siendo la cabeza indiscutible del lugar.

Desde el semestre de invierno de 1913-1914, Krebs ocupó la cátedra en régimen de interino suplente y, después de año y medio, quiso saber finalmente si él mismo podía abrigar alguna esperanza, y si podía tenerla

incluso siendo inminente la habilitación de su amigo Heidegger. Por ello, en marzo de 1915 elevó una instancia al Ministerio de Cultura de Baden, situado en Karlsruhe, que era el competente en el asunto. Krebs se recomendó a sí mismo y propuso también algunos candidatos más, pero no hizo mención de Martin Heidegger. No se trataba de una intriga, pues aquél informó a los colegas de Friburgo sobre su iniciativa. Sin embargo, Heidegger se sentía herido, burlado. Con el tiempo recibimos una mirada dura y fría para todo tipo de excrecencias de los hombres, escribió a Laslowski. Krebs pronto causó baja en la lista de los candidatos, pues se le prometió una plaza de profesor de dogmática en la facultad de teología, promesa que en breve tiempo quedó cumplida. Lo cierto es que desde 1916 se diseña una evolución negativa para Heidegger. En efecto, el perfil del concurso apunta tan claramente a un historiador de filosofía especializado en la escolástica medieval, que Heidegger ve esfumarse sus esperanzas, ya que el propio trabajo sobre Duns Escoto era más sistemático que histórico. En esta situación Laslowski aconsejó a su amigo que no exagerara la modernización de la escolástica. «No te daría semejante consejo paternalista», escribe, «si tú mismo en la penúltima carta no hubieses insinuado ya que los señores aguzan los oídos. Y tú mismo sabes también que precisamente en los círculos teológicos hay una hipertrofia de sensibilidad, así como de “sentimiento de responsabilidad”, que se despierta cuando hay que intrigar contra alguien “con quien no se puede contar”. Tu crítica siempre llega con suficiente rapidez a los círculos correspondientes»[69].

No cabe duda de que, en esa época, Heidegger manifiesta en cartas y conversaciones personales una crítica a la filosofía católica que todavía no se atreve a expresar públicamente.

En la primavera de 1916 redacta Heidegger un capítulo final para incluirlo en la publicación de su trabajo sobre Duns Escoto. Allí domina un nuevo tono. No se trata tanto de una distancia crítica frente a la escolástica, cuanto de una nueva impaciencia y vehemencia, de un énfasis especial, y sobre todo de algo, totalmente inusitado hasta ese momento, que aparece ahora por primera vez, a saber, la acentuación de la vida.

Recordemos que Heidegger, al final de la parte principal del trabajo, había hablado del «lenguaje vivo» en la «peculiar movilidad de su significación». En las pocas páginas del capítulo final se habla veintitrés veces de «vida», «espíritu vivo», «acción viva», etcétera. Vuelve la mirada a la investigación realizada y, al hacerlo, no puede sustraerse a la impresión de «cierto vacío mortal»; por ello, ahora quiere que aflore finalmente una «inquietud espiritual reprimida hasta entonces» (FS, pág. 341).

En la impaciencia de su capítulo final Heidegger es injusto consigo mismo. Hace como si no hubiera iniciado ya lo que ahora exige vehementemente, a saber, «interpretar» la lógica a partir «de contextos que van más allá de ella». Un contexto así era la metafísica medieval. Pero en el nuevo capítulo final este espíritu es puesto fuertemente bajo el torrente del vitalismo. Para el «espíritu vivo» no todo se agota con la «actitud teórica», no es suficiente, dice, «un resumen que recoja la totalidad de lo que puede saberse», pues se trata de «penetrar en la verdadera realidad y en la verdad real» (FS, pág. 348). ¿Hacia dónde ha de ir el viaje? ¿Dónde puede encontrarse la vida verdadera? En cualquier caso, eso no se encontrará en una actitud de vida con «fugaz contenido y que transcurra en forma plana», sino en un aumento de la intensidad, cosa que en la Edad Media se conseguía por la relación trascendente. ¿Cómo puede alcanzarse hoy ese aumento de intensidad?

No sorprende la referencia a la *óptica de la metafísica* en este contexto, pero lo nuevo es la fundamentación de tal metafísica. Esta ya no descansa en el «tesoro de verdad de la Iglesia», sino que brota de la «acción con sentido y realizadora de sentido». Con ello la metafísica desciende del cielo a la tierra y se convierte en lógica interna de la acción histórica. En el capítulo final del trabajo sobre Duns Escoto, Heidegger está ya presto a descubrir el espíritu histórico de la vida. Dicho de otro modo: descubre a Hegel, a quien reconoce que ha desarrollado «el sistema colosal de una concepción histórica del mundo», en la que están asumidos «todos los precedentes motivos fundamentales de la filosofía» (FS, pág. 353).

Esta mirada al historicismo hegeliano al final del trabajo sobre Duns Escoto encubre que en él late todavía otra opción de Heidegger para la reflexión ulterior.

En el concepto de «analogía» Heidegger había conseguido, al igual que Duns Escoto, superar la amenaza de dualismo entre espíritu humano y realidad exterior, dualismo que constituye una reproducción en pequeño de la gran diferencia entre Dios y el mundo. En este concepto se piensan juntamente la diferencia y la unidad entre espíritu y realidad, y además se atribuye al espíritu humano un grado superior de realidad, pues, en la serie de las realidades que van alejándose análogamente de Dios, el espíritu humano es el que está más cerca de él. ¿Por qué? Porque el espíritu humano, una analogía de Dios, posee él mismo el arte de comprender la analogía, es decir, está consagrado de algún modo al misterio del funcionamiento de la creación. Según esto, la conciencia humana descansa todavía en Dios. En el capítulo final Heidegger mira a este prodigio de la relación vivida con la trascendencia como a un mundo hundido. Queda el recuerdo histórico. Sería ya algo si, con Hegel, se pudiera creer en Dios dentro de la historia. Heidegger lo intenta en el capítulo final. Pero, según hemos dicho, esa perspectiva no es la única. La otra se desprende de la reflexión sobre la categoría peculiar de «haecceitas». Heidegger se había demorado largamente en este concepto, acuñado por los nominalistas para la prodigiosa singularidad de lo real. Heidegger se muestra fascinado por él: «Lo que existe realmente, es algo individual… Todo lo que existe realmente es un “tal-ahora-aquí”. La forma de la individualidad (*haecceitas*) está llamada a sacar a la luz una determinación originaria de la realidad existente» (FS, pág. 195).

Heidegger presenta este pensamiento nominalista como un temprano intento de no desplazar lo numinoso meramente a un más allá divino, sino de descubrirlo en la cercanía, en la inmediata realidad concreta. Cada ente es en sí algo inagotable. No agotamos su riqueza cuando lo pensamos como «objeto». Pensar realmente «tal-ahora-aquí» significaría superar el pensamiento objetivante. Sólo entonces podría aparecer el ente en su peculiar plenitud. Acerca de este ente que nos sale al encuentro, Heidegger dirá más tarde que es «una presentación». La «presentación» hace estallar la estrechez de la «objetividad».

El pensamiento que de esta manera conduce a la singularidad de lo real, constituye una alternativa frente a Hegel. Para Hegel el «singular» es una

nada filosófica, que no hace ninguna aportación al pensamiento, es algo heterogéneo que sólo recibe significación cuando es llevado al medio homogéneo de los conceptos, o sea, a contextos universales y universalizables.

Heidegger quiere la «movilidad libre» y echa de menos en la escolástica el que ésta no fuera capaz de situarse «por encima de su propio trabajo con cierto impulso espiritual» (FS, pág. 141). Pero no sólo es posible situarse *sobre* el propio movimiento enmarcándolo en el espíritu histórico, a la manera de Hegel, sino también superando todo universalismo, también el histórico, con lo cual se recupera la libertad para la singularidad de lo real, para la «haecceitas». Esto sucede cuando Heidegger, una vez que Husserl ya ha sido llamado a Friburgo en 1916, busca y por fin encuentra una colaboración intensa con el fundador y maestro de la fenomenología. Ahora bien, mientras escribe en 1915 el capítulo final de su habilitación, de momento todavía tiene en primer plano el «sistema de una concepción histórica del mundo» en Hegel (FS, pág. 353).

En la carta de despedida que a finales de 1918 escriba Heidegger a su amigo Krebs, sacerdote y teólogo, aducirá el espíritu histórico vivo, que él ha conocido en Hegel y luego en Dilthey, como la fuerza que le ha «hecho problemático e inaceptable el sistema del catolicismo»[70].

Se trata ahora de una idea de historicidad vista en forma fenomenológica. El «valor trascendente de la vida» se ubica en la historia. La vertical metafísica empieza a dar un vuelco hacia la horizontal histórico-fenomenológica.

Después de la habilitación, Heidegger es reclamado de nuevo por la autoridad militar. Pero de nuevo se muestran los síntomas de sus dolencias cardiacas. En el otoño de 1915 es internado durante cuatro semanas en el hospital de Mühlheim-Baden, y luego queda asignado a un puesto de censura postal en Friburgo. Incumbía a este oficio la censura epistolar. Los empleados abrían la correspondencia sospechosa, especialmente la relacionada con las potencias extranjeras, bien fueran enemigas, bien neutrales. Se destinaban a este puesto mujeres obligadas a prestar servicio y

hombres inválidos para el frente. Heidegger no se había ofrecido voluntariamente para ese servicio, que, por otra parte, en situación de guerra no tenía por qué parecerle indecoroso. Se trataba de una tarea cómoda, que él desempeñó hasta principios de 1918 y que le dejaba tiempo suficiente para el trabajo científico.

El 23 de junio de 1916 se decide la provisión de la cátedra de filosofía católica, que había estado vacante durante dos años. El resultado es decepcionante para el joven Heidegger, que ha mantenido conversaciones a lo largo de dos años. La comisión decidió unánimemente a favor de Joseph Geyser, profesor titular de Münster, aduciendo una razón que resultaba humillante para Heidegger: «La falta… de personalidades del ámbito laico, el único que debe tomarse en consideración, es tan acentuada, que la facultad, después de una reflexión madura, no puede recomendar más que a un único candidato»[71]. Heidegger no aparece en la lista para nada, ni siquiera se toma en consideración como encargado de curso para el caso de que Geyser no acepte la invitación. Tan sólo se le da opción a una docencia provisional.

El amigo Laslowski intenta consolarlo desde la lejana Silesia: «Tienen miedo de ti. Están en juego motivos puramente personales. Estas gentes ya no pueden juzgar objetivamente».

En las sesiones de la comisión Heidegger ciertamente fue propuesto y analizado como «candidato confesionalmente adecuado»[72], pero es muy posible que ante los miembros católicos de la comisión, cuyo voto era decisivo en esta ocasión, Heidegger proyectara la imagen de una persona poco fiable. También la juventud de Heidegger se volvió seguramente contra él. Su antigüedad en la promoción era solamente de dos años. Además, no podía admitirse que este hombre joven hiciera una carrera tan rápida en su propia universidad, mientras otros jóvenes de su edad estaban luchando en el frente y algunos de ellos ya habían dejado allí su vida. La comisión optó, pues, por el criterio de los méritos confirmados y, a la vez, tuvo en cuenta que la edad del candidato le eximiese del servicio en el frente. Desde este punto de vista, Geyser tenía veinte años más que Heidegger.

Quedaron defraudadas las expectativas que Heidegger tenía puestas en conquistar una cátedra en el primer intento. Tendrá que esperar todavía siete años. En este verano de 1916, rico en desengaños, Heidegger conoce a la que más tarde será su mujer, Elfride Petri, una estudiante de economía política en la Universidad de Friburgo. Ha pasado medio año desde la ruptura del noviazgo con una joven de Estrasburgo, hija de un aduanero de pequeña graduación. Ella padecía de una grave enfermedad pulmonar. No sabemos si la separación se debió a este motivo. En todo caso, para Laslowski, al que le gustaba ver en su amigo a un superhombre nietzscheano, esa ruptura tenía una significación sublime: «Veía cómo tú crecías de día en día, crecías gigantescamente por encima de la esfera en la que pueden prosperar el "amor" y la "dicha"; sabía desde mucho tiempo atrás que tú habrías de recorrer caminos, deberías recorrerlos para acercarte a tus fines, donde el "amor" tiene que congelarse»[73].

Medio año más tarde llega el nuevo amor.

Elfride, hija de un alto oficial prusiano, profesa el protestantismo, procede del norte y se siente emancipada; en efecto, economía nacional era una materia nada usual para una estudiante de aquella época. Además es seguidora de la feminista Gertrud Bäumer, mujer liberal vinculada al movimiento de juventud. En los círculos del movimiento de juventud llegan a conocerse Elfride y Martin Heidegger. La historia de sus amores comienza en la isla de Reichenau, donde pasan algunos días Heidegger y Laslowski, junto con Elfride y su amiga.

Transmite un recuerdo de estos días la poesía de Heidegger titulada «Crepúsculo en Reichenau»:

> Lago adentro luces plateadas
> vuelan a la penumbra de la lejana orilla.
> Cae la noche con el primer rocío
> en el cansancio veraniego de los jardines.
> Entre pináculos de blanca luna,
> como palabra de un amor detenido,
> el ave deja su clamor postrero
> en la torre de secular tejado.

Lo que nace en claro día de verano
mana vivo de fruto henchido
desde el seno de eternidades.
Al gris desierto de mi vida ha descendido
la fortuna de un candor tan entrañable,
que ignora todo confín de los sentidos.

Cuando se publica esta poesía a finales de 1916, Heidegger ya está prometido con Elfride Petri. Ambos contraen matrimonio tres meses más tarde, en marzo de 1917.

El amigo Laslowski hubiese preferido que Heidegger no se decidiera con tanta rapidez. Le habría gustado retener la imagen que se había forjado de Heidegger; habría querido llegar a ver cómo este montañero penetra en una esfera de la filosofía donde se congelan el amor y la dicha, lo mismo que en el caminar de Zaratustra por las cumbres. Heidegger ha de ascender, dejando atrás las hondonadas donde se contrae matrimonio y se fundan familias; y Laslowski, que con toda modestia se siente competente en zonas bajas, quiere ser por lo menos un testigo de tales asaltos a las cumbres. No cabe duda de que Laslowski entendió su amistad con Heidegger más o menos como una relación entre el sublime y su espectador. El 28 de enero de 1917 escribe a Heidegger: «Querido Martin: ¡cómo me agradaría pasar estos días junto a ti! No sé qué decirte, pero no puedo alegrarme del todo sobre lo que me escribió la señorita Petri. ¡Ojalá me equivoque! Te ruego, sin embargo, que seas cauto. Espera hasta que podamos encontrarnos de nuevo. Siento realmente mucha preocupación por ti, precisamente en esta cuestión de tantísima importancia. Tú me entiendes y entenderás también mi ruego de que no te decidas con excesiva rapidez»[74].

Martin Heidegger no se deja convencer por las objeciones de su amigo. Tiene que superar también otros reparos. Para los piadosos padres en Messkirch tenía que ser un golpe duro el hecho de que Martin, después de abandonar la carrera de sacerdote y de teólogo, contrajera ahora un matrimonio mixto. Y los Petri arrugarían la nariz ante este hombre de origen humilde que, aun cuando tenga dotes, todavía no ha encontrado ningún paradero profesional. ¿Sería capaz de alimentar a una familia y,

sobre todo, sería capaz de alimentarla según corresponde a la posición social, tal como se esperaba en los círculos de los altos oficiales?

No se organiza una gran fiesta de boda. El *Privatdozent* Martin Heidegger y la estudiante de economía política Elfride Petri contraen matrimonio con todo silencio en la capilla universitaria de la catedral. Los padres no están presentes. Por deseo de Heidegger los casa Engelbert Krebs, que anota en el protocolo: «Enlace matrimonial en tiempo de guerra, sin órgano, ni vestido de boda, corona, velo, coche y caballos, banquete y huéspedes, es verdad que con la bendición de los padres por carta, pero sin estar presentes»[75].

Krebs, en conversaciones con Elfride, había tenido la impresión de que ella estudiaba la posibilidad de convertirse a la fe católica. Pero esto no se produciría. Cuando año y medio más tarde nace el primer hijo, Elfride y Martin declaran que no están en condiciones de cumplir la promesa, dada al contraer matrimonio, de educar a los hijos en el catolicismo.

Husserl tenía entonces la impresión de que Heidegger se había pasado al protestantismo. En una carta a Rudolf Otto, de principios de 1919, Husserl escribe que él «no ha influido para nada en la transición de Heidegger… al suelo del protestantismo»[76], por más que le resulte muy grato un Heidegger como «cristiano libre» y como «protestante no dogmático».

Así caracteriza Husserl al joven Martin Heidegger, al que tiene entretanto por su discípulo más dotado, y al que ya casi trata como colaborador de igual rango en el gran proyecto filosófico de la fenomenología.

Capítulo quinto

Cuando Edmund Husserl llegó a Friburgo en 1916, la fama de la fenomenología no había rebasado todavía el ámbito académico. Pero ya pocos años después, en los inmediatamente posteriores a la guerra, la fenomenología deja de ser una especialidad universitaria para convertirse casi en una promesa al estilo de una concepción del mundo. Hans-Georg Gadamer relata cómo al principio de los años veinte, cuando la expresión «ocaso de Occidente andaba de boca en boca»[77], en una «discusión entre redentores del mundo», en medio de numerosas propuestas para salvar Europa surgieron como solución los nombres de Max Weber, Karl Marx y Kierkegaard, y se mencionó también la fenomenología. Por tanto, en pocos años la fenomenología se había convertido en un rumor muy prometedor, por la cual Gadamer, como muchos otros, se sintió atraído a Friburgo, con el fin de escuchar allí al maestro fenomenológico y a su mágico aprendiz. La fenomenología ostentaba la aureola de un nuevo principio, cosa que la hizo popular en un tiempo cuyo sentimiento de sí mismo oscilaba entre el extremo del ocaso y el de la euforia de un nuevo comienzo.

Antes de 1916 los bastiones de la fenomenología eran Gotinga, donde Husserl había enseñado entre 1901 y 1915, y Munich, donde existía un segundo centro en torno a Max Scheler y Alexander Pfänder, centro que era independiente del primero. Los fenomenólogos pretendían ser más que una escuela y por eso se autodenominaban «movimiento». No se trataba solamente del restablecimiento de la filosofía como una ciencia estricta, tal como ellos querían caracterizarse oficiosamente, sino también de una reforma de la vida bajo el signo de la honradez intelectual. Querían superar la falsa pasión, el autoengaño ideológico, la falta de disciplina en el pensar

y sentir. Conrad-Martius, que se hallaba desde los comienzos entre los fenomenólogos de Gotinga, caracterizó como sigue el espíritu de ese círculo: «Era la actitud de la pureza y honradez objetiva… Y, naturalmente, esto tenía que acuñar la manera de sentir, el carácter y la forma de vida»[78].

Lo que el círculo en torno a Stefan George significaba en lo artístico como estilo de grupo, en el campo filosófico tenía su equivalente en la fenomenología. Ambos círculos se basaban en el rigor, la disciplina y la pureza.

«¡A las cosas!», sonaba el lema de los fenomenólogos. Pero ¿qué era «la cosa»? Estaba fuera de toda duda que la cosa se hallaba escondida y perdida entre los matorrales de los prejuicios, de las grandes palabras y de las construcciones relativas a la concepción del mundo. Se había puesto en juego un impulso semejante al expresado por Hugo von Hoffmannsthal a principios de siglo en la famosa *Carta*. Hoffmannsthal pone en boca de su Lord Chandos: «He quedado enteramente despojado de la facultad de pensar o hablar coherentemente sobre algo…; las palabras abstractas, de las que tiene que servirse naturalmente la lengua para emitir cualquier juicio, me caían en la boca como setas enmohecidas»[79]. Lo que deja a Lord Chandos sin palabras es la muda, inagotable y oprimente, aunque también seductora, evidencia de las cosas, que se ofrecen como la primera vez. Abrirse así a la evidencia es lo que querían también los fenomenólogos; su orgullo era prescindir de todo lo que hasta ahora se ha pensado y dicho sobre la conciencia y el mundo. Andaban al acecho de conseguir un nuevo acercamiento de las cosas a ellos, sin encubrirlas con lo ya sabido. Hay que conceder a lo real la oportunidad de poderse «mostrar». Los fenomenólogos llamaron «fenómeno» a lo que se muestra allí y a la manera como esto se muestra de suyo.

Los fenomenólogos compartían con Hoffmannsthal la persuasión de que es necesario aprender de nuevo el alfabeto real de la percepción. En primer lugar hay que olvidar todo lo dicho hasta ahora; tiene que hallarse de nuevo el lenguaje de la realidad. Pero en los fenomenólogos de la primera hora lo que debía apropiarse de nuevo era sobre todo la realidad de la conciencia y, sólo a través de ella, también la realidad exterior.

Los fenomenólogos eran modestos en forma inmodesta, pues acusaban a los filósofos de su alrededor de que ellos construían su sistema sin fundamento. En efecto, decían, la conciencia todavía no es conocida ni de lejos; es como un continente inexplorado. Está en uso, añadían, comenzar por la exploración del inconsciente antes de familiarizarse siquiera con la conciencia.

Husserl fue el iniciador del movimiento. Incitaba a sus alumnos a ir hasta el fondo. «No hay que tenerse por demasiado bueno para trabajar en los cimientos»[80], acostumbraba decir. Los alumnos han de sentirse honrados por ser trabajadores «en la viña del señor», sin que allí quedara dicho quién era propiamente el «señor». Si tenemos en cuenta el espíritu de humildad y de ascética, de honradez y pureza, que entre los fenomenólogos a veces llegó a llamarse «castidad», no puede considerarse casual el hecho de que algunos fenomenólogos fueran después muy piadosos. El ejemplo más sobresaliente es Edith Stein, tiempo después beatificada. Según su propia expresión, ella «servía» a la fenomenología en los primeros años de Gotinga, antes de 1914. Entre 1916 y 1918 fue asistente privada de Husserl en Friburgo; en los años veinte se convirtió a la fe católica; y finalmente entró en un convento; de allí la sacaron los nazis, y, por ser judía, la mataron en Auschwitz.

Según Adolf Reinach, discípulo de Husserl, la fenomenología es un proyecto «que para su ejecución necesita el trabajo de siglos»[81]. Cuando muere Husserl en 1938, deja un legajo de cuarenta mil manuscritos inéditos. En comparación con esto resulta muy modesta la obra publicada durante su vida. Después de las *Investigaciones lógicas* de 1901, fueron dos los libros que fundaron su fama y contribuyeron a su éxito filosófico, a saber, la *Filosofía como ciencia estricta*, de 1910, y el primer tomo (el único editado durante su vida) de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, de 1913.

En sus audaces sueños, que confió a su diario, Husserl se había imaginado que el futuro de la filosofía sería un seguir tejiendo lo que él había iniciado. Una y otra vez decía de sí mismo que él era un «iniciador». Y lo cierto es que lo era también en el comportamiento con la propia obra. Si tenía que terminar para la imprenta un manuscrito redactado hacía algún

tiempo, empezaba a parafrasear todo el texto, para desesperación de sus asistentes, que le ayudaban en esta tarea. Con su propio pensamiento empezaba siempre de nuevo, resultándole muy difícil conceder validez a lo que ya había escrito antes. La conciencia, sobre todo la suya propia, era para él un torrente, en el cual, según una frase conocida, nadie puede bañarse dos veces en las mismas aguas. A partir de esta actitud se desarrolló en él una auténtica fobia a la publicación. Le resultaban sospechosos otros filósofos que no tenían esta dificultad, como, por ejemplo, Max Scheler, para quien parece que era una bagatela escribir simultáneamente tres libros. A veces hablaba con desprecio de Max Scheler, a pesar de reconocer su genialidad. «Hay que tener ocurrencias, pero no hay que publicarlas»[82], acostumbraba decir Husserl. Max Scheler, que recibía sus mejores ocurrencias en la conversación y, cuando no tenía papel a mano, las anotaba en los puños almidonados, efectivamente no quería ni podía retener algo en sí mismo. Husserl actuaba de manera distinta, incubaba su obra hasta acumular legajos enormes de manuscritos. Y en 1938 un padre franciscano hubo de acometer una acción aventuresca para salvarlos de los nazis, trasladándolos de estraperlo a Lovaina, Bélgica, donde se conservan hasta hoy en un centro de investigación erigido para este menester.

Husserl, nacido en Moravia en el año 1859 y crecido en la sólida situación judeo-burguesa de la monarquía danubiana, quedó acuñado por un tiempo en el que «el ideal de vida era el sentimiento de seguridad… de la apetecible posesión»[83] (Stefan Zweig). Estudió matemáticas porque esta ciencia le parecía fiable y exacta. Luego notó que también la matemática necesita una fundamentación. Su pasión era lo fundamental, lo seguro, lo fundamentante. Y así llegó a la filosofía, pero, según escribe en la mirada retrospectiva a su vida, no a la «filosofía recibida»[84], en la que «descubría por doquier vaguedad inmadura, insuficiencias, e incluso a veces deshonestidad intelectual», y no encontraba nada que pudiera aceptarse como pieza, como comienzo de una ciencia seria».

¿Dónde hay que comenzar si queremos investigar la conciencia? Su principio del comienzo, que Husserl inculca una y otra vez a los alumnos, suena como sigue: hay que dejar de lado todas las teorías sobre la conciencia, todas las opiniones preconcebidas y explicaciones, para

observar con la mayor ausencia de prejuicios e inmediatez posible lo que sucede en la conciencia, en mi conciencia aquí y ahora.

Vemos salir el sol. La ciencia entera ha sido incapaz de extirpar la expresión «el sol sale». Es más, de hecho vemos salir el sol, aunque sabemos que esto no es así. Parece solamente así. La realidad es de otra manera. Con este esquema de realidad aparente podemos hacer estallar la totalidad del mundo familiar de la vida: nada es lo que es, todo parece solamente así. ¿Qué es un bonito día de agosto, digamos, en Viena el año 1913? Robert Musil, que también estaba tocado por la fenomenología, lo describe melancólicamente en los siguientes términos: «Sobre el Atlántico se hallaba un mínimo barométrico, que se desplazaba en dirección hacia el este, hacia un máximo situado sobre Rusia… Las isotermas y las isóteras cumplían con su deber…»[85].

Ningún día de agosto se ofrecerá jamás a la vivencia tal como lo describe Musil, en todo irónico frente a la ciencia. Mirando a la atmósfera nunca hemos visto ni veremos algo así como unas isotermas. Lo que se da en lugar de eso es, por ejemplo, el día de verano de nuestras sensaciones líricas. Es, diría Husserl, un «fenómeno» de nuestro mundo de la vida. Y este fenómeno se da también cuando sé cómo se produce meteorológicamente. Todo lo que está dado a la conciencia es «fenómeno», y la investigación de la conciencia en sentido husserliano observa con rigurosa introspección el orden interno de los fenómenos de la conciencia. No interpreta ni explica, sino que intenta describir lo que los fenómenos son y muestran «de por sí». Esta atención a los procesos mismos de la conciencia hace desaparecer de golpe el dualismo de «esencia» y «aparición», o, más exactamente: descubrimos que pertenece sencillamente a las operaciones de esta conciencia hacer tal distinción. La conciencia se da cuenta en una forma peculiar de aquello que se le sustrae en la percepción. Y puesto que fenómeno es todo lo que entra en la conciencia, también esa invisibilidad es un fenómeno de la conciencia. La esencia no es algo que se esconde «detrás» de la aparición, sino que ella misma es aparición, en tanto la pienso o en tanto pienso que ella se me sustrae. También la kantiana «cosa en sí», este concepto vacío para indicar lo que no aparece, en cuanto algo pensado sigue siendo todavía una aparición.

Estaba lejos de Husserl el intento de reavivar la duda artificial, solipsista, de la realidad del mundo exterior. Por el contrario, él quiere mostrar que todo el mundo exterior está ya ahí en nosotros, que no somos un recipiente vacío en el que se vierte el mundo exterior, sino que nosotros siempre «estamos referidos» ya a algo. La conciencia es siempre conciencia de algo. El hecho de que la conciencia no está «dentro», sino «fuera», en aquello de lo que es conciencia, lo advertimos cuando finalmente comenzamos a elevar la conciencia a la altura de la conciencia.

Con el fin de este esclarecimiento de sí mismo desarrolló Husserl una determinada técnica: la «reducción fenomenológica».

La reducción fenomenológica es una determinada forma de realizar una percepción o, en general, un acto de conciencia, consistente en dirigir la mirada no a lo percibido, sino al acto de la percepción. Por razones metodológicas nos salimos de una percepción, por así decirlo, pero no nos salimos por completo, sino solamente en la medida de lo necesario para centrar la mirada en el acto mismo. Veo un árbol. Si percibo el percibir el árbol, advierto que proveo al árbol percibido del índice de «real». Pero si solamente me represento o recuerdo un determinado árbol, ¿qué veo yo entonces? ¿Veo recuerdos, representaciones? No, yo veo árboles, pero los veo provistos del índice de «representación» o de «recuerdo». Hay allí tantos árboles como formas de ser: árboles vistos aquí, árboles representados, árboles recordados. El mismo árbol que yo veo una vez con alegría, porque me proporciona sombra, en otra ocasión lo examino desde el punto de vista de si es rentable su explotación como madera; un mismo árbol no es el mismo árbol en estas percepciones. Su ser se ha transformado. Y si lo investigo en forma puramente «objetiva», eso mismo es una de las muchas formas de hacer que el árbol «sea». Por tanto, la reducción fenomenológica prescinde de la pregunta de qué es el árbol en «realidad», y atiende a las diversas «formas de darse éste y al qué» se da a la conciencia, o, mejor dicho, a la manera como la conciencia se demora en él.

Con el ejercicio de la reducción fenomenológica ponemos entre paréntesis la llamada percepción «natural», y dejamos fuera de paréntesis la realidad «exterior»; con ello se pierde todo un mundo, pero, tal como dice

Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, solamente para «recuperarlo de nuevo en una reflexión universal sobre la propia conciencia»[86].

La reducción fenomenológica es el aspecto de la fenomenología que lo decide todo. Se trata de una determinada atención a los actos de la conciencia, llamada también «visión fenomenológica». Mediante esa atención se descubre en qué medida la vida de la conciencia tiene «espacio de juego» frente a la llamada realidad exterior. Ahora bien, ¿no es un juego vacío lo que queda cuando se prescinde de la relación natural con la realidad? Husserl escribe al respecto:

> «Este universal dejar en suspenso la validez… de todas las tomas de posición frente al mundo objetivo previamente dado… no nos sitúa, pues, ante una nada. Más bien, lo que precisamente así llega a ser propio nuestro, o, más claramente, lo que así se hace propio mío, propio del meditante, es mi vida pura con todas sus vivencias y todas sus formas puras de intención, el universo de los fenómenos en el sentido de la fenomenología. Podemos decir también que la "epojé" [el dejar en suspenso la relación natural con la realidad. *Nota del Autor]* es el método radical y universal por el que yo me aprehendo puramente como yo, y me aprehendo con la propia vida pura de la conciencia, en la que y por la que el entero mundo objetivo es para mí, y está allí tal como es para mí»[87].

Parece obvio representarse la «conciencia pura» como una conciencia vacía, o un espejo vacío, o un estómago vacío. Pero precisamente eso es una mera «opinión preconcebida» sobre la conciencia, la cual no puede afirmarse ante la propia experiencia real de la conciencia.

Pues, efectivamente, entonces se hace el descubrimiento de que la conciencia no está separada del ser en ningún momento. No hay ninguna conciencia vacía, a la que se contraponen objetos, con los cuales se llena su vacío. La conciencia es siempre conciencia de algo. La conciencia, «purificada» de la realidad exterior con intención metódica, no puede cesar de imaginar una realidad «exterior»: el mundo exterior del mundo interior. La conciencia no tiene ningún «dentro», es el «fuera» de sí misma. Si nos

enterramos con suficiente profundidad en la conciencia, de repente nos encontramos de nuevo fuera entre las cosas; somos «arrojados»[88] a ellas, dice Jean-Paul Sartre, para quien la lectura de Husserl al principio de los años treinta se tradujo en la vivencia de una conversión con la que se sintió liberado de la tradición paralizante de la «filosofía de la digestión», que trataba la conciencia como estómago del mundo.

Por tanto, para Husserl la conciencia es siempre un «estar dirigida a algo». A esta estructura fundamental de la conciencia él le da el nombre de «intención».

A las diversas clases de actos de la conciencia corresponden diversas clases de intenciones. Querer captar algo con la intención distandadora del conocimiento es solamente una de las posibles formas de conciencia intencional. Junto a esta intención, con la que en forma tan frecuente como falsa se identifica el fenómeno entero de la conciencia, hay muchas otras modalidades de intención, o sea, formas de estar dirigido a algo. Y, a este respecto, la cosa no se comporta como si un objeto primero fuera captado «neutralmente», para luego, en un acto adicional, ser «querido», «temido», «amado», «deseado», «valorado». El querer, el valorar, el amar, tienen en cada caso su relación enteramente propia con el objeto; en esos actos el «objeto» está dado respectivamente bajo formas distintas por completo. Un mismo «objeto» es otro objeto para la conciencia según que yo lo capte con curiosidad, con esperanza, con ansiedad, con intención ya práctica, ya teórica. El amor, explica Husserl, constituirá su «objeto» precisamente como un «no-objeto».

Es mérito de la fenomenología haber mostrado cuán sutil y multiformemente trabaja de hecho nuestra conciencia, y cuán primitivas y toscas son las concepciones por las que la conciencia intenta «darse cuenta» de su propio trabajo. Por lo regular se pone en juego aquel esquema en el que se contraponen entre sí un espacio interior subjetivo y un espacio exterior objetivo, para preguntar luego cómo se pueden unir los extremos artificialmente separados, cómo el mundo llega al sujeto y el sujeto llega al mundo. La fenomenología muestra que nuestra percepción y nuestro pensamiento no transcurren tal como acostumbramos creer; muestra que la conciencia es un fenómeno del «entre», según la expresión del

fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty, en el sentido de que no es sujeto ni objeto en la acepción tradicional. Pensar y percibir son ante todo procesos en un torrente de conciencia que consta de todo un conjunto de actos olvidados por nosotros mismos. Por primera vez una reflexión elemental, o sea, la conciencia de la conciencia, separa y descubre: aquí un «yo», un sujeto, como propietario de su conciencia, y allí los objetos. Esto puede formularse también así: la conciencia ante todo es enteramente aquello de lo que es conciencia, la voluntad desaparece en lo querido, el pensamiento en lo pensado, la percepción en lo percibido.

Husserl abrió de golpe una puerta, y se mostró a su vista un «campo» sin confín: el mundo de la conciencia. Hay en él tal variedad y espontaneidad, que una fiel descripción fenomenológica tiene que entrar en contradicción con las intenciones científicas de Husserl, orientadas hacia el sistema y el conocimiento de leyes. La obra inacabada e inacabable que dejó Husserl da la impresión de que, contra su propio proyecto científico y sistemático, a su vez se ha convertido ella misma en expresión de aquel torrente de la conciencia que se trataba de describir. Los restos sistemáticos que se mueven en ese torrente recuerdan un episodio de *Solaris*, de Stanislaw Lem, una novela filosófica de ciencia ficción. Un grupo de investigadores ha descubierto un planeta que consta enteramente de cerebro. Este planeta es una única masa oceánica de plasma. Su cerebro, que se mueve solitario en el espacio cósmico, trabaja al descubierto. En su superficie arquean enormes figuras, olas, fuentes, formándose torbellinos y cráteres, una plenitud de figuras sin igual. Los investigadores toman estos sucesos como signos e intentan descifrarlos. Surgen inmensas bibliotecas, se inventan sistemas, nombres y conceptos, hasta que finalmente alborea en los investigadores la idea, una idea terrible en una cabeza ordenada, de que los sucesos son irrepetibles e incomparables en cada punto del océano cerebral, de que no pueden recapitularse bajo ningún concepto y carece de sentido darles nombre, pues no volverán a acontecer en la mismísima manera y, por tanto, no habrá ya otra oportunidad de poderlos identificar. Todas las imágenes de orden relativas al conocimiento son un dibujo en la arena, que borra la próxima ola.

Husserl era un hombre del siglo XIX, un tipo erudito, con aspecto de consejero privado y a la vez profesoral y paternal, que buscaba bases y certezas últimas, e incluso certeza sobre Dios. Esperaba, según decía al principio de su carrera académica, «encontrar el camino hacia Dios y hacia una vida verdadera por medio de una estricta ciencia filosófica»[89].

De todos modos, las ciencias empíricas no se preocuparon especialmente de los trabajos relativos a las bases que llevaba a cabo este «relojero loco», tal como lo llamaban los estudiantes en Friburgo, pues en sus taladrantes monólogos con frecuencia movía de aquí para allá el dedo mayor de la mano derecha en medio de la abombada mano izquierda. Tan absorto estaba en el torrente de la propia conciencia, que no notaba el silencio de los estudiantes, y cuando uno de ellos, Hans-Georg Gadamer, planteó una objeción, luego le dijo a su asistente Martin Heidegger: «Hoy, por una vez, hemos tenido realmente una discusión estimulante»[90]. Lo que se ama acaba convirtiéndose para uno en centro del paraíso. Y así Husserl no podía entender que sus discípulos vivieran además en otros mundos y estuvieran inmersos en otros asuntos. A su asistente personal, Edith Stein, le decía con toda seriedad que había de permanecer a su lado hasta que ella se casara. E incluso le aconsejaba que se buscara un marido entre sus alumnos y, llegado el momento, afirmaba, el hombre escogido podría ser también asistente. Y, ¡quién sabe!, quizá también los niños podrían ser fenomenólogos…

Husserl se caracterizaba a sí mismo como un «trabajador especializado en los fundamentos». Y no carece de ironía que, en el intento de encontrar terreno firme para el conocimiento, descubriera filosóficamente nada menos que el torrente de la conciencia, viéndose obligado luego a emprender el paradójico esfuerzo de transformar este elemento incesantemente vivo y movido en el fundamento, en el zócalo de una última certeza y seguridad. Sobre esta arena movediza quiere edificar una casa, e incluso se imagina que la casa ha de durar muchas generaciones. La investigación fenomenológica de la conciencia aspiraba a ser un proyecto secular. Husserl dice en tono eufórico: «Así es patente que la fenomenología constituye en cierto modo la aspiración secreta de toda la filosofía moderna»[91]. Pero hay también momentos de tribulación, en los que se vuelve dudoso el sentido de

la empresa entera. ¿No es inevitable que quien intente atravesar el campo enorme de la conciencia no acabe por ser siempre un principiante? ¿No es como si quisiéramos alcanzar un horizonte que retrocede constantemente?

Si la conciencia no puede describirse y analizarse hasta el fin, entonces Husserl hará por salir al paso de su desconcierto cerrando el saco en el otro extremo, en el comienzo. El nombre para este cortocircuito intelectual es el de «ego trascendental». El es la raíz de todas las eficiencias y operaciones de la conciencia, la zona frontal del torrente de la conciencia.

Si, tal como sostiene Husserl, la conciencia del yo sólo se forma secundariamente en la percepción de la percepción, ¿cómo se puede poner un yo trascendental al principio de todo el proceso de la conciencia? Sencillamente por el hecho de que la actitud trascendental, con la que se contempla el proceso de la conciencia, se proclama como el lugar del yo trascendental. «Cada *cogito*, con todos sus componentes, surge o perece en el río de las vivencias. Pero el sujeto puro no surge ni perece, aunque a su manera “aparece” y “desaparece” de nuevo. Entra en acción y abandona luego la acción. Lo que es esto, lo que en general es y realiza esto mismo, lo captamos o lo capta ello en la percepción de sí mismo, lo cual a su vez es una de sus acciones, y es una acción tal que funda la absoluta indubitabilidad de la constitución del ser»[92].

Con ello salta a la vista que Husserl, habiendo logrado realizar la obra de arte de describir el proceso de la conciencia «antes» de su escisión en yo y mundo, y, por tanto, habiéndolo descrito como «carente de yo», en el nivel trascendental cae de nuevo en aquella representación que él quería superar, a saber, la de un «yo» como propietario de sus contenidos de conciencia. El yo que en principio sigue destruido se convierte de nuevo en suprema instancia de certeza, lo mismo que en la tradición cartesiana. Es este giro hacia el yo trascendental, que se insinúa desde 1913, lo que provocará más tarde la crítica de Heidegger. Husserl entiende el yo trascendental como una especie de substancia en la que pueden cambiar los contenidos, sin que cambie ella misma. Este yo trascendental muestra también una semejanza sospechosa con el espíritu divino, que la tradición pensó siempre como fundamento inmutable de todos los contenidos del mundo. Y así tampoco sorprende que Husserl dijera acerca del

descubrimiento del yo trascendental: «Si hago esto por mí mismo, no soy, en consecuencia, un yo humano»[93].

Así, en definitiva, Husserl emprende de nuevo el giro hacia un yo del que, como ya sucedía en Fichte, brota todo un mundo, y la conciencia deja de ser tan sólo aquel algo prodigioso que tiene lugar en el mundo y para el que luego puede darse en general un mundo entero como mundo. Se trata de algo óntico cuya característica se cifra en ser ontológico; así definirá Heidegger este fenómeno enigmático, arrojándolo de nuevo al mundo, del que en Husserl había escapado secretamente. El yo trascendental de Husserl tiene el mundo en la cabeza, pero esta cabeza ya no está propiamente en el mundo.

Queda claro que cuando se quiere colgar la rica vida de la conciencia en un punto fijo, pero intentando evitar la reducción naturalista y psicologista, entonces el pensamiento cae fácilmente en la tentación de asumir una perspectiva semejante a la de Dios.

Ahora bien, una conciencia que quiere hacerse transparente y apropiarse la rica vida de la conciencia, sin destruirla, no tiene que remontarse necesariamente al Dios del filósofo trascendental; puede también convertirse en poeta. Y, desde los tiempos de Platón, éste es el presentimiento secreto o terrible de los filósofos. Ese presentimiento tampoco era extraño a Husserl. «Filosofía y poesía»[94], decía en una conversación con un japonés, «en su origen más íntimo están entrelazadas entre sí y poseen un parentesco secreto en el alma».

Este «parentesco secreto» con la poesía en ninguna filosofía está tan acuñado como en la fenomenología. La descripción de la vida de la conciencia y, con ello, de la vivencia del mundo, la atención a los fenómenos del espacio interior y exterior, del tiempo interior y exterior, fue siempre el tema de los poetas y en especial de aquel singular poeta que, en la escuela de Bergson y en los espacios aislados contra el ruido en el Boulevard Hausmann, se entregaba a sus ejercicios fenomenológicos, a saber, Marcel Proust. Si, en términos de Husserl, la fenomenología ha sido «la aspiración secreta de todo la filosofía moderna», entonces hemos de caracterizar a Proust como la añoranza secreta de la filosofía fenomenológica.

Leamos solamente el comienzo de la *Recherche*, donde el narrador describe su despertar. Encontramos allí una insuperable descripción fenomenológica del yo renacido cada mañana, que cada vez ha de emprender un viaje a través del espacio y del tiempo antes de reencontrarse en el retículo del aquí y ahora.

> «Pero bastaba que en la cama mi sueño fuera especialmente profundo y relajara por completo mi espíritu; entonces éste dejaba marchar el plano de la situación del lugar en el que yo me había dormido, y si en medio de la noche me despertaba, no sabía dónde me encontraba, y en el primer instante incluso desconocía quién era yo. Yo tenía solamente en la forma más primitiva el mero sentimiento del ser, que un animal quizá note en su interior. Estaba más desamparado que los hombres de las cavernas. Sin embargo, luego, como si procediera de arriba, me venía en ayuda el recuerdo, todavía no el del lugar en el que yo me encontraba, pero sí el de algunos otros lugares donde había vivido y en los que podría estar. Este recuerdo me ayudaba a salir de la nada, de donde yo no habría podido sacarme por mí mismo; en un segundo recorrí siglos de civilización, y, a partir de imágenes vagas de lámparas de petróleo y camisas con cuello abierto, se compuso poco a poco mi yo en sus rasgos originales…»[95]

La atención fenomenológica al mundo de los procesos de la conciencia requiere una actitud opuesta a las pretensiones y a los lazos de la vida cotidiana, pues en ésta atendemos a las cosas, a los hombres y a nosotros mismos, pero no precisamente a la manera como todo eso está «dado» en nuestra conciencia. Husserl acentuó siempre la ruptura con la actitud natural frente al mundo. E igualmente Proust sólo podía desarrollar el universo fenomenológico del trabajo con sus recuerdos en el asilo de su dormitorio, que durante los últimos doce años de su vida se convirtió en estancia de trabajo. Sin embargo, esta retirada a una esfera carente de mundo es compensada en Husserl y más todavía en Proust con el descubrimiento de toda una variadísima ontología interna. Allí hay un reino de entes que se

despliega en niveles infinitamente multiformes. Los objetos del recuerdo, del temor, de la añoranza, de la esperanza, del pensamiento, son otras tantas «realidades» que inundan los intersticios de las separaciones nítidas entre sujeto y objeto.

En todo caso, para Martin Heidegger, cuya vivencia de iniciación filosófica fue la lectura de la obra de Brentano titulada *Sobre la múltiple significación del ente*, la fenomenología husserliana es una filosofía que saca a la luz la multiplicidad de lo que es.

En la famosa conferencia de Marburgo del verano de 1925, con una mirada retrospectiva al tema de la *Historia del concepto de tiempo*, Heidegger mencionará los aspectos de la fenomenología husserliana que lo han conducido hacia su propio camino, y señalará allí aquellas fronteras que él hubo de sobrepasar para seguir avanzando.

Fue decisiva la actitud fenomenológica de volver a buscar un acercamiento enteramente nuevo a las «cosas»: «El desprenderse de los prejuicios y el atender al simple ver, reteniendo lo visto, y sin la pregunta curiosa de qué ha de emprenderse con ello». Esta «objetividad» sin prejuicios del fenomenólogo, dice Heidegger, es tan difícil porque «el hombre tiene centrada su existencia en lo artificial, en lo engañoso, en aquello con lo que los otros nos engatusan siempre» (GA, vol. 20, pág. 37).

Entre lo «artificial» dentro de la filosofía, que la fenomenología quiere superar, Heidegger incluye el pertinaz dogma de las dos esferas constituidas por la esencia y la aparición. Según él, la fenomenología ha rehabilitado los fenómenos, el mundo de lo que aparece; ha potenciado el sentido para lo que se muestra. La aparición en su acepción fenomenológica no es una realidad de grado inferior, quizás incluso engañosa, detrás de lo cual haya de buscarse lo auténtico, bien sea en el plano metafísico, bien en el de las ciencias naturales. También esto «auténtico» es algo que aparece, ya se trate de Dios, o del «objeto» de la lógica, o de lo que llamamos leyes naturales. Para Heidegger la fenomenología no es ninguna especulación, ninguna construcción intelectual, sino el trabajo de «desmontaje de los encubrimientos» y, con ello, de la «mirada despejada que pone al descubierto» (GA, vol. 20, pág. 118). A su juicio, el descubrimiento más importante de la fenomenología consiste en haber puesto de manifiesto la

estructura intencional de la conciencia. Con ello, dice, se ha superado el tradicional dualismo de sujeto y objeto en el ámbito de la teoría del conocimiento, y ese dualismo ha sido superado tanto bajo el aspecto del mundo, que se muestra, como bajo el de la conciencia, que siempre está referida al mundo.

No obstante, en la lección de 1925 Heidegger también señala claramente los límites husserlianos. Husserl, afirma Heidegger, con la salvación de los fenómenos ha agudizado de nuevo el sentido para las diversas formas de encontrarnos con los entes, pero nunca preguntó en qué sentido es ente el hombre y, más concretamente, la conciencia intencional. Husserl sólo llegó hasta una determinación negativa, la de que el hombre es un «proyecto opuesto a la naturaleza». Veremos más adelante la respuesta de Heidegger a la pregunta de qué y quién es el hombre.

De todos modos, ya en las primeros años de colaboración intensa con Husserl, Heidegger está empeñado en sacar las ideas husserlianas del contexto inmanente a la conciencia, para arrojarlas al mundo.

A este respecto le ayuda en primer lugar su ocupación con la filosofía de la vida histórica en Dilthey. Desde la perspectiva de Dilthey, se le hace sospechosa toda filosofía que cae en la tergiversación de pensar en la posibilidad de encontrar un lugar seguro más allá de la historia. Y la construcción de un yo trascendental en Husserl es un impotente más allá de la historia buscado en la conciencia. Y por otra parte, contra la inmanencia husserliana de la conciencia encuentra ayuda en el estudio de Kierkegaard.

El ataque de Kierkegaard contra el iluso poderío propio del espíritu no parte de la «vida» histórica, a diferencia de Dilthey, sino de la diferencia insuperable entre pensar y existir. En los complejos lazos de la vida caemos una y otra vez en situaciones en las que hemos de decidir quién queremos ser. Abandonamos entonces el terreno de lo meramente pensable y tenemos que ceñirnos a algo fijo, no podemos evitar la transición de un hombre de posibilidad, con capacidad de pensarlo todo, a un hombre de realidad, que entre lo pensable elige aquello que lo ata en la acción interior y la exterior. Para la crítica existencialista desarrollada por Kierkegaard, la filosofía de la conciencia es una constante huida ante los riesgos de la vida vivida.

Las circunstancias históricas harán que ese poder de la vida histórica y existencial no se reduzca en Heidegger a un mero pensamiento.

Desde que Husserl estaba en Friburgo, Heidegger había buscado la cercanía del maestro, el cual, sin embargo, inicialmente se mostró esquivo. Sin duda Husserl consideraba a Heidegger como un filósofo con vínculos confesionales, y esa valoración disminuía su interés por él. Duró casi un año el solicitar sin éxito, hasta que finalmente Heidegger logró acordar con Husserl una fecha para una conversación personal. Husserl respondía a Heidegger el 24 de septiembre de 1917: «Con gusto promocionaré sus estudios, en tanto esté en mis manos»[96].

Finalmente, en el invierno de 1917-1918 Husserl «descubre» a Heidegger. Edith Stein había renunciado poco antes a su trabajo como asistente personal de Husserl. Se le había hecho insoportable la situación, la tarea de dejar los manuscritos de Husserl terminados para su publicación, con la frustración de tener que ver luego cómo este eterno «principiante» le entregaba una y otra vez nuevos esbozos y notas, los cuales hacían enteramente inútil lo trabajado hasta ese momento. Además, Husserl se había aprovechado en exceso de los servicios de Edith Stein, pero sin acceder a su deseo de realizar el trabajo de habilitación.

Por tanto, puesto que Husserl había de buscarse un nuevo colaborador, se mostraba más propicio frente a las instancias de Martin Heidegger.

Hay indicios de que en las últimas semanas del año 1917 se desarrollaron diálogos filosóficos muy intensos entre ambos, pues, cuando Martin Heidegger, en enero de 1918, fue acuartelado en su condición de reservista y enviado luego a formarse militarmente en el puesto de maniobras de Heuberg, cerca del Messkirch patrio, Husserl expresa en una carta personal cuánto echa de menos el filosofar en común… Heidegger, que en este momento cultiva la conciencia de sí mismo no tanto con la filosofía, cuanto con el hecho de que soporta bien los duros ejercicios militares, contesta de buen humor y, sin duda alguna, abiertamente halagado. También Husserl, un hombre con sentimientos nacionales, es capaz de alegrarse de esas habilidades no filosóficas. Quizá sea muy

deseable, escribe él con fecha de 28 de marzo de 1918, que Heidegger deje de lado la filosofía durante un tiempo; así, como «es de esperar que, después de las gloriosas victorias en el oeste, la guerra ya no se prolongue mucho»[97], él volverá indudablemente «con mayor energía» a los problemas filosóficos.

De momento Heidegger permanece ocupado con las tareas de la guerra. Se incorpora al cuerpo de meteorólogos, lo mismo que veinte años más tarde hará Jean-Paul Sartre al comienzo de la segunda guerra mundial, y en julio del mismo año es enviado a Berlín para asistir a un curso de formación meteorológica. Continúa la intensa correspondencia con Husserl, orlada ahora con mayor cordialidad y confianza en el tono. En una carta del 10 de septiembre de 1918 Husserl alaba la inalterada juventud de Heidegger, «los claros ojos del alma, el corazón claro, la voluntad de vida lúcidamente dirigida»[98]. La carta termina con la exclamación festiva: «¡Oh, su juventud, qué alegría y aliento me da el hecho de que con sus cartas me permita usted participar en ella!».

Este tono paternal y exaltado seguramente se relaciona también con la circunstancia de que Husserl, por si no bastara que en la primavera de 1916 hubiera perdido en la guerra a su hijo menor, ahora tenía que temer también por su segundo hijo, que yacía en el hospital con un tiro en la cabeza. Husserl acoge a Martin Heidegger como si fuera un sustituto de su hijo. Cuando Husserl escribe tales cartas a Heidegger, Edith Stein vive precisamente en su casa como enfermera y miembro de la familia. Malwine y Edmund Husserl están en la cama afectados por una gripe grave, la muchacha de servicio se ha marchado, la hija está de viaje, y del hospital llegan las peores noticias. En las cartas a Roman Ingarden describe Edith Stein la deprimente situación doméstica, una situación en la que los lazos con Martin Heidegger sin duda traían consuelo y aliento a Husserl. Ha desaparecido la fe en la victoria, que todavía en la primavera Husserl había expresado en forma tan elocuente. En lugar de esto, ahora se oyen quejas en casa de Husserl sobra el «sistema» del imperio. Edith Stein relata que Malwine Husserl incluso se ha pasado «al campamento de los “independientes”»[99] (o sea, al Partido Socialdemócrata Independiente de

Alemania, USPD), provocando la indignación de su marido. Se ha llegado, continúa, a deplorables discusiones matrimoniales.

Entretanto, a finales de agosto, Heidegger fue enviado al frente occidental, al observatorio meteorológico del ejército en las Ardenas, junto a Sedán. Los servicios meteorológicos se habían establecido allí para apoyar con el pronóstico del tiempo la utilización de gases venenosos en la batalla de Mame-Champagne.

A través de las primeras cartas de Martin Heidegger a Elisabeth Blochmann sabemos cómo experimentaba él esta situación.

Elisabeth Blochmann era amiga de Elfride desde la época estudiantil. Durante los años de la guerra ella había pasado algún tiempo en Estrasburgo, estudiando filosofía con Simmel, así como germanística y pedagogía, e intermitentemente prestó servicios sociales como enfermera. Estaba muy influida por el espíritu del movimiento de juventud, tal como lo expresaba la fórmula de Hohen-Meissner de 1913: «La juventud libre alemana quiere configurar su vida con responsabilidad propia, según su propia decisión en aras de una veracidad interna»[100].

Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann y Elfride se encontraron por primera vez en círculos del movimiento de juventud.

En las primeras cartas se nota claramente el espíritu del movimiento de juventud, que une a los dos. Se habla mucho de «veracidad y responsabilidad», los sentimientos enamoradizos se dejan tan sólo adivinar. Ambos se ejercitan en el arte de lo indirecto, de lo insinuado. Elisabeth Blochmann, tres años más joven, admira a Martin Heidegger, que se siente lisonjeado por esto, y que se complace en hablar con ella en tono de tutor filosófico y director espiritual: «Ha de ser un deber entre nosotros manifestar a los compañeros lo que diligente y apremiantemente experimentamos en el ánimo con veracidad interna» (2 de octubre de 1918). «La vida espiritual tiene que hacerse de nuevo verdaderamente real entre nosotros, ha de recibir un brío, nacido de lo personal, que “derriba” y obliga a levantarse auténticamente; y este brío se muestra como auténtico solamente en la sencillez, no en lo indolente, decadente y forzado… La vida espiritual sólo puede vivirse y experimentarse de forma que los participantes en la empresa estén aprehendidos inmediatamente en su

existencia más propia… Donde viva verdaderamente la fe en el valor intrínseco de la propia destinación, todo lo carente de valor en un entorno casual será superado desde dentro y para siempre» (15 de junio de 1918, BwHB, pág. 7).

Heidegger llegará a ser testigo de la última gran resistencia del ejército alemán del oeste contra la penetración victoriosa de los aliados, y allí se le revelará con meridiana claridad que no tiene ya ninguna realidad aquel *espíritu* que vivificaba la cultura de los años anteriores a la guerra. La guerra lo ha quemado todo, hasta el núcleo más desnudo, que Heidegger con vago entusiasmo llama el «bríο» de lo «personal», o la «fe en el valor propio», o la «pertenencia al yo central». Heidegger experimenta esta reducción violenta al núcleo personal como una gran oportunidad: ahora puede superarse lo «carente de valor en un entorno casual», pero sólo tiene capacidad de hacerlo quien es suficientemente fuerte, quien se confía a sí mismo y rechaza el falso espíritu de comodidad de la civilización. Entonces, cree Heidegger, habrá un renacimiento del espíritu, primero en los pequeños círculos de los *veraces*, y luego, irradiando desde allí, quizá vendrá también una renovación a lo largo y en lo profundo del pueblo. El 7 de noviembre de 1918, encontrándose todavía en el frente, Heidegger escribe a Elisabeth Blochmann: «Es incierto cómo se configurará la vida después de este final, que tenía que llegar y es nuestra única salvación. Para un hombre verdaderamente espiritual es segura e inconmovible la exigencia de no ser débil en este momento preciso, sino, por el contrario, tomar en las propias manos una dirección decidida, a fin de educar al pueblo para la veracidad y la genuina estima de los bienes auténticos de la existencia. De hecho, tengo ganas de vivir, aunque se acerquen privaciones y renuncias. Sólo estetas interiormente pobres y hombres que, como “espirituales”, antes se limitaron a jugar con el espíritu, lo mismo que otros con el dinero y los placeres, ahora se desplomarán y desesperarán desconcertados; de ellos apenas podrá esperarse ayuda y dirección valiosa» (BwHB, pág. 12).

Tengo «ganas de vivir», dice Heidegger. Le da alas el hecho de que se derrumbe un mundo que se ha reducido «a jugar con el espíritu». Sus visiones políticas siguen siendo vagas. Las cartas desde el frente apenas contienen descripciones de lo experimentado allí. «El viaje al frente fue

maravilloso», escribe (2 de octubre de 1918, BwHB, pág. 9); pero son numerosas las manifestaciones de alegría anticipada por un nuevo comienzo en la filosofía. Deja entrever su propósito de empezar por desmontar lo que está muerto, lo falso, lo convencional, lo meramente artificial. Habla de «vivencias originarias», también de tipo religioso, que tanto la filosofía como la teología encubren por el hecho de sobreponerles una falsa continuidad y disponibilidad.

El reservista Martin Heidegger ha descubierto una nueva intensidad. Ya no se trata de la guerra misma, sino de lo que queda cuando la catástrofe ha quemado todo lo demás en el entorno. No es el baño de la victoria, sino la gran purga por la derrota. Ese es su tipo de fe «en el espíritu y su poder; quien vive en él y para él, nunca lucha en posiciones perdidas» (6 de noviembre de 1918, BwHB, pág. 10). Y en otro pasaje leemos: «La nueva vida que nosotros queremos, o que quiere en nosotros, ha renunciado a ser universal, es decir, inauténtica y plana (superficial); su posesión es originalidad, no lo artificioso y construido, sino lo evidente de la intuición total» (1 de mayo de 1919, BwHB, pág. 15).

Oímos palabras grandes y prometedoras, aunque no meras frases rimbombantes, pues el joven *Privatdozent* de filosofía, ascendido a cabo en las últimas semanas de la guerra, una vez llegado a Friburgo en 1918 se lanza con toda energía al proyecto de esa «intuición total», a fin de comprender aquello por lo que está penetrado y de conducir tal intuición, esta evidencia de instantes, al lenguaje filosófico, inyectándola sobre todo en la continuidad de la vida. A este respecto advierte la dinámica del tiempo, que «temporea» (emite) la intuición y la evidencia del instante, aunque no la conserva, no la establece duraderamente. Más bien, ella es un evento, no es algo hecho, si bien todo depende de lo que nosotros hagamos de eso. El primero de mayo de 1919, en una extensa carta a Elisabeth, que quizá descubre en la forma más enfática la íntima obsesión filosófica del joven (y no sólo del joven) Martin Heidegger, escribe:

> «Es un desconocimiento racionalista de la esencia del fluir de la vida personal el pensar y exigir que ésta haya de vibrar en todo momento con las mismas amplitudes anchas y armoniosas con que

brota en los instantes agraciados. Tales exigencias arrancan de una falta de humildad interna ante el misterio y el carácter de gracia inherente a toda vida. Hemos de saber esperar intensidades de alta tensión en una vida con sentido, y hemos de vivir en continuidad con esos instantes, no limitándonos a gozarlos, sino implantándolos, más bien, en la vida; tenemos que llevarlos con nosotros en la continuación de la vida, e incluirlos en la rítmica de la vida venidera.

»Y en los momentos en que nos experimentamos inmediatamente a nosotros mismos, y percibimos a la vez la dirección a la que pertenecemos al vivir, no podemos limitarnos a constatar lo que hemos visto con claridad, tomando simplemente un protocolo como si eso se hallara frente a nosotros en forma de un mero objeto, sino que, por el contrario, el poseerse a sí mismo comprendiendo sólo es auténtico si es algo verdaderamente vivido, o sea, si es a la vez un ser».

Por tanto, en el año 1919 Martin Heidegger está elaborando «felizmente» sus intuiciones, y aplica el calificativo de «situación demencial» a lo que acontece a su alrededor (14 de enero de 1919, BwHB, pág. 12).

Capítulo sexto

A principios de 1919 Max Weber pronunció en Munich una conferencia titulada *De la vocación interna a la ciencia*. Habló en un lugar que, como las otras grandes ciudades del imperio alemán, se hallaba en un estado de exaltación revolucionaria. Pocas semanas después estallará en Munich una abierta guerra civil, proclamándose una república soviética en la que durante breve tiempo marcarán el tono escritores bienintencionados como Toller y Mühsam, que querían establecer el «reino de la luz, la belleza y la razón». Para Max Weber todo eso era una irresponsable política emocional, practicada por aventureros incapaces de comprender que la política queda sobrecargada cuando se le atribuye la tarea de realizar el sentido y la felicidad. Karl Löwith, que entonces estaba sentado en el local de la conferencia, describe cómo Max Weber, un año antes de su muerte, «avanzó pálido y fatigado, con rápidos movimientos, a través de la sala rebosante de público hasta el pupitre de la conferencia»[101]. Su «cara recubierta de una barba erizada», relata Karl Löwith, le recordó el «ardor sombrío de las figuras de los profetas de Bamberg». La impresión, añade, era «estremecedora». Según sus palabras, Max Weber «desgarró todos los velos de las cosas deseables, y, sin embargo, todo el mundo tenía que sentir cómo el corazón de este entendimiento claro estaba henchido de un humanismo muy profundo. Después de los innumerables discursos revolucionarios de los activistas literarios, la palabra de Weber era como una redención».

Esta conferencia, que se publicó inmediatamente y desató un intenso y amplio debate público, contiene un sereno diagnóstico de la época. A primera vista se trata de la actitud de las ciencias, pero en el fondo Max Weber intenta responder a la pregunta de cómo puede realizarse la

aspiración a una vida con sentido en las aceradas cápsulas de la moderna civilización «racionalizada». Su respuesta suena así: la ciencia, que en sus efectos técnicos configura desde la base nuestra vida cotidiana, y en la guerra ha mostrado cuánta capacidad de destrucción se esconde en ella, se ha convertido en nuestro destino y, sin embargo, nos deja solos ante la pregunta por el sentido. «¿Cuál es… el sentido de la ciencia como profesión, pues se han hundido todas estas ilusiones anteriores: “Al verdadero ser”, “al verdadero arte”, “a la verdadera naturaleza”, “al verdadero Dios”, “a la verdadera felicidad”? La respuesta más sencilla la dio Tolstói con las palabras: “La ciencia carece de sentido, pues no da ninguna respuesta a la única pregunta que es importante para nosotros: ¿Qué hemos de hacer?, ¿cómo hemos de vivir?”. Es totalmente incuestionable el hecho de que la ciencia no responde a esto. La pregunta es solamente en qué sentido no da “ninguna” respuesta y si ella, en lugar de esto, no podría hacer algo por aquel que plantea la pregunta acertadamente»[102].

La ciencia puede comprobar la adecuación de los medios a los fines previamente dados, que por su parte están fundados en decisiones axiológicas. Puede analizar también la contradicción interna de un sistema de valores y la compatibilidad con otras decisiones relativas a los valores. Por tanto, ella puede hacer una aportación a la propia reflexión, pero no puede exonerarnos de la decisión relativa a cómo debemos vivir. Esta atribución de las decisiones personales de los valores a la libertad, podría entenderse como liberación de toda tutela. Entonces el hecho de que las ciencias no pueden tomar decisiones de sentido y de valor, no sería ningún problema, sino, más bien, una oportunidad. Pero la cosa no es así. Pues nuestra civilización, dice Max Weber, está implantada tan radical y ampliamente en la racionalidad, que ella entierra en el individuo la confianza en su propia competencia decisoria. Incluso en las propias decisiones axiológicas queremos tener la misma certeza y garantía objetiva a la que estamos acostumbrados por lo demás en el mundo tecnificado. Quien viaja en un tranvía no necesita saber cómo funciona éste, puede entregarse a la confianza de que todo está bien «calculado». Pero si estamos rodeados de un mundo de la vida que puede «calcularse» en tantísimos

ámbitos, y estamos acostumbrados a que, por más que no lo entendamos todo por nosotros mismos, sabemos que otros lo comprenden, ya que en caso contrario no habrían podido erigir estas cosas técnicas tan prodigiosas, en consecuencia no resulta nada extraño que se exija esta seguridad y garantía también allí donde propiamente no puede exigirse: en el campo de las decisiones relativas al sentido y a los valores. En lugar de aprehender la libertad que allí se da, se pretende también aquí la objetividad de la ciencia. Y así se llega a las coyunturas de las concepciones del mundo, que quieren granjearse la confianza adornándose con una capa de ciencia. De esa manera actúan los que Max Weber llama «profetas *ex cathedra*». Ante la falta de misterio en un mundo desencantado por la racionalización, ellos reaccionan racionalizando en forma falsa los últimos valores sagrados que han quedado, a saber, la personalidad y su libertad. No quieren aguantar la tensión entre racionalidad y personalidad, sino que a partir de la «vivencia» producen por encanto una interpretación del mundo con la que se procede tan fiablemente como con el tranvía. En lugar de dejar el misterio allí donde todavía subsiste, en el alma del individuo, los «profetas *ex cáthedra*» sumergen el mundo desencantado en la penumbra de un reencanto intencionado. Frente a esto, Max Weber pide una separación: por una parte, la intervención en el mundo y el dominio sobre él; por otra parte, el respeto al misterio de la persona, aunque ésta a veces se deshaga con gusto del peso de la libertad. Max Weber exige honradez. Hay que mirar a los ojos de los hechos, también de los desagradables. Dios ha desaparecido de un mundo que nosotros podemos penetrar y disponer de él técnicamente; si existe todavía, está solamente en el alma del hombre individual, que «por cuenta propia» ha de estar dispuesto a ofrecer «el sacrificio del entendimiento» y creer en él. La fe viva, que no es de este mundo, fascinaba a Max Weber como fascina un artista o un virtuoso. Llama a tales hombres «virtuosos de la religión». En cambio, una fe que se confunde con la ciencia o busca una concurrencia ideal con ella, es para Weber un engaño peligroso. Sólo una fe que no recibe préstamos falaces de la ciencia, posee a sus ojos dignidad y verdad en «el mundo trascendente de la vida mística, o en la hermandad de las relaciones inmediatas de los individuos»[103]. Aquí puede soplar «un espíritu profético», pero hay que procurar que no sople en la arena política.

Las admoniciones de Max Weber no cambiaron el rumbo. Los «profetas *ex cáthedra*» reaccionaron irritados. Uno que aún había de escalar la cátedra (y con el que habría de habérselas Martin Heidegger en la revolución nacionalsocialista), el profesor de enseñanza general básica Ernst Krieck, se hizo portador de la crítica del ala «derecha» a Max Weber. El atacó la «pose de objetividad» y la libertad valorativa. Esto, decía, es un síntoma típico de decadencia y una expresión de la «intelectualidad desarraigada». Lo cual se muestra también en la ciencia; y así la nación ha perdido su alma. Por eso exige Krieck la «revolución de la ciencia». Esta ha de contribuir a la formación de una «religión nacional general», que habría de implantar una «unidad moral»[104] en el pueblo y elevar el Estado por encima del nivel de una máquina meramente utilitaria. Max Weber apenas pudo defenderse ya contra la crítica, las calumnias y las difamaciones. Murió en 1920. Pero la verdad es que él no habría logrado componérselas con toda la explosión de profecías, visiones, doctrinas salvíficas y concepciones del mundo. Efectivamente, en los primeros años de la República de Weimar, a los «profetas *ex cathedra*» desacreditados por Max Weber se les añadió una fuerte concurrencia de tipos que actuaban por libre. Fue el tiempo de la inflación de santos, que en las calles, en los bosques, en las plazas del mercado, en las tiendas de los circos y en las trastabernas ahumadas querían redimir Alemania o el mundo. *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler, obra de la que en aquellos años se vendieron seiscientos mil ejemplares, fue el gran esbozo teórico que, desde el espíritu del final de los tiempos y de un nuevo comienzo radical, hizo saltar al aire en mil pequeñas astillas las interpretaciones del mundo. Toda ciudad medianamente grande disponía de uno o varios «salvadores». En Karlsruhe había uno que se llamaba «torbellino originario» y prometía a sus adictos la participación en las energías cósmicas; en Stuttgart actuaba un «hijo del hombre» que invitaba a la redentora cena vegetal; en Düsseldorf un nuevo Cristo predicaba el próximo final del mundo e invitaba a retirarse a la meseta de Eifel. En Berlín el «monarca espiritual» Ludwig Haeusser llenaba grandes salas, donde exigía «la más consecuente ética de Jesús» encarnada en el comunismo primitivo, propagaba la anarquía del amor y se ofrecía a sí mismo como «caudillo»; y presentaba todo esto como «la única

posibilidad para conseguir una evolución superior del pueblo, del imperio y de la humanidad»[105]. Los numerosos profetas y demás gente de carisma de aquellos años eran casi todos milenaristas y apocalípticos, figuras laberínticas conquistadas para la revolución al final de la guerra, decisionistas de la renovación del mundo, metafísicos enfurecidos y negociantes en la feria de las ideologías y las religiones sustitutivas. Quien quería cuidar su seriedad, se distanciaba de esta escena grotesca, pero las transiciones eran sumamente fluidas. Esto tiene validez también por lo que se refiere al escenario político en sentido estricto, donde el mesianismo y las doctrinas salvíficas prosperan frondosamente a derecha e izquierda. En los días de la república soviética de Munich, un edicto proclamado por Toller y Mühsam anuncia la transformación del mundo en «una pradera llena de flores»[106], donde «cada uno puede coger su parte», declara abolidos la explotación, toda jerarquía y todo pensamiento político, y obliga a los periódicos a publicar en primera página poesías de Hölderlin o Schiller, junto con los más recientes decretos de la revolución.

El espíritu febril de aquellos años se lanzó en todos los sectores políticos a dar sentido a lo que no lo tiene. Había una amplia resistencia, tanto en la política como en la ciencia, a aceptar el desencanto del mundo moderno. El espíritu del realismo y de la política real («coalición de Weimar») ya no era capaz de alcanzar una mayoría después de 1920. Y en las ciencias del espíritu y las ciencias sociales la invitación de Max Weber a la sobriedad en las concepciones del mundo no despertaba gran eco. En 1921 Eduard Spranger resumía así la protesta contra la objetividad de Weber y su renuncia a la metafísica: «Crédulamente… espera la joven generación un renacimiento desde lo más íntimo… El hombre joven respira y vive hoy más que en cualquier otro tiempo con la totalidad de sus órganos espirituales…»[107]. Hay un «impulso a la totalidad» y «a la vez una añoranza religiosa: un tantear de nuevo las fuentes metafísicas, que brotan eternamente, para abandonar la situación artificial y mecánica».

La primera lección de posguerra de Martin Heidegger, pronunciada en el semestre de 1919, lleva por título *La idea de la filosofía y el problema de*

la concepción del mundo. El joven *Privatdozent* quiere inmiscuirse en la disputa del tiempo. Sus reflexiones previas se apoyan en Max Weber. Acentúa el carácter científico de la filosofía, en la que «ha de excluirse la toma de posición personal del filósofo, lo mismo que en toda ciencia» (GA, vols. 56-57, pág. 10).

Pero Heidegger no quiere quedarse en la separación de Weber entre conocimiento científico y juicios de valor, no sólo quiere delimitar, sino también abordar el problema implicado en el hecho de que nosotros valoramos y formamos concepciones del mundo, así como en la manera como lo hacemos. A diferencia de la mayoría de los críticos de Max Weber, no pretende reconciliar de nuevo la ciencia, la valoración y la concepción del mundo, para lograr una especie de síntesis metafísica. Sin embargo, se propone el fin ambicioso de descubrir un ámbito anterior a esta separación. Heidegger pregunta: ¿cómo experimentamos la realidad antes de organizaría con la actitud de la ciencia, o de los valores, o de una concepción del mundo? A esta ciencia de la ciencia no le da el nombre de teoría de la ciencia, sino el de *La idea de la filosofía como ciencia originaria*. Esto suena como si quisiera continuar el proyecto husserliano de la fundamentación fenomenológica de la ciencia, o sea, el de describir las estructuras de la conciencia a partir de las cuales crecen la ciencia y la actitud natural ante el mundo. Pero ya en esta primera lección aparece con claridad que Heidegger quiere ir más allá de Husserl. Cita el principio de este último: «Todo lo que se ofrece originariamente en la “intuición”…, ha de tomarse simplemente… como lo que se da» (GA, vols. 56-57, pág. 109), para señalar luego que Husserl sólo describió las formas de «estar dado algo» en la conciencia orientada teoréticamente. Pero de hecho, advierte Heidegger, en la «vivencia de nuestro mundo circundante» sólo en circunstancias excepcionales adoptamos una actitud teórica. La «actitud originaria de la vivencia» (GA, vols. 56-57, pág. 110) es totalmente distinta, todavía no ha entrado de lleno en el punto de vista de la filosofía, anuncia muy consciente de sí mismo el joven *Privatdozent*, que por el momento todavía pasa por un discípulo de Husserl muy prometedor.

La expresión «vivencia», o incluso la «actitud originaria de la vivencia», ¿no es un título para misterios ocultos, para el saco negro del que

por obra de magia pueden sacarse de nuevo tesoros metafísicos? Así les sonaba a los estudiantes en aquel momento, según los relatos de Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer. No obstante, el que esperaba tales cosas, el que, hambriento de una concepción del mundo y necesitado de metafísica, buscaba en la «vivencia» nuevas o antiguas ofertas de sentido, quedaba defraudado por un Heidegger que usaba fórmulas frías y a la vez apasionadas, lacónicas y, no obstante, prolijas. En efecto, en lugar de presentarse como profeta *ex cathedra*, exige a los estudiantes que vean con precisión en la conciencia la *vivencia* de la cátedra, en la que él está y enseña. La lección entera girará en torno a esta vivencia de la cátedra. Por eso citamos a continuación un largo pasaje de esta impresionante descripción fenomenológica de la situación.

> «Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a su puesto de costumbre. Retengan con firmeza esta vivencia de "ver su puesto"; o bien, si ustedes quieren, pueden compartir mi propia experiencia: entro en la clase y veo la cátedra… ¿Qué "veo"? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? ¡No!, veo otra cosa. ¿Es esto una caja y, más en concreto, una caja mayor con otra más pequeña construida encima de ella? ¡De ninguna manera!
>
> »Yo veo la cátedra en la que tengo que hablar. Ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, y en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, según es usual decir. O sea, no es que primero yo vea superficies marrones que se cortan, y que luego se me presentan como cajas, después como pupitre, y en un análisis posterior como pupitre académico, como cátedra, de manera que yo pegue en la caja lo referente a la cátedra como si fuera una etiqueta. Todo eso es una interpretación mala, tergiversada, un cambio de dirección de la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Veo un libro puesto allí, como molestándome inmediatamente…, veo la cátedra en una orientación, iluminación, en un trasfondo… En la vivencia de ver la cátedra se me da algo

> desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea… no consiste en cosas con un determinado contenido de significación, en objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que, por el contrario, lo significativo es lo primero, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual a través de una captación de la cosa desnuda. Viviendo en un mundo circundante, hay significación para mí siempre y por doquier, todo es mundano, mundea».

«Mundea» es la primera creación caprichosa de palabras por parte de Heidegger, que luego nos regalará con muchas otras. Aquí puede observarse cómo la expresión es inventada para designar un hecho que a primera vista parece obvio, pero que, examinado más de cerca, muestra una complejidad para la que todavía no hay ningún nombre. Heidegger inventa este término para designar lo que normalmente no conocemos por estar demasiado cerca de nosotros. Efectivamente, si reflexionamos sobre el acto de ver una cátedra, de repente pasamos a otro orden, que ya no es el orden del percibir. En el orden de la percepción pensamos según el modelo: ahí hay un yo que percibe, y este yo encuentra un algo, un objeto, y en este objeto el yo va notando poco a poco algunas propiedades. Heidegger quiere llamar la atención sobre el hecho de que en realidad las cosas no nos salen al encuentro de esta manera. Cómo ellas se nos presentan en realidad, sólo se muestra haciendo una prueba aquí y ahora con un ejemplo, en concreto mediante el ejemplo de la vivencia de la cátedra aquí en el aula número 2 de la Universidad de Friburgo en un día gris de febrero del año 1919. Hemos de intentar no hablar «sobre» los actos de la percepción, no hay que recurrir sustitutivamente a teorías usuales; más bien, hay que realizar el acto y a la vez acompañarlo con la atención. O sea, hemos de dirigir la atención a la atención. Y luego podremos reproducir aquello que le interesa a Heidegger en este contexto, aquello en torno a lo que hace rodeos una y otra vez, hasta tal punto que puede tenerse las impresión de que él no cambia de sitio. Es un hecho reproducible que primero nosotros percibimos un contexto de mundo difuso, pero significativo, y sólo llegamos a un objeto «neutral» por el camino de la abstracción del acto natural de la percepción. Cuando

consideramos el acto mediante la usual actitud teorética, le damos la vuelta; hacemos como si tal acto comenzara en la cosa aparentemente «neutral», a la que luego atribuimos propiedades, pasando a situarla en la correspondiente sección de un contexto del mundo.

El susurrante concepto de una «vivencia originaria» recibe un sentido preciso: designa la percepción tal como de hecho se realiza, más allá de las opiniones teoréticas acerca de ella. Por tanto, la cátedra *mundea* significa: yo experimento la significatividad de la cátedra, su función, su ubicación en el espacio, su iluminación, las pequeñas historias que giran en torno a ella (una hora antes había aquí otra persona; el recuerdo del camino que he de recorrer para venir hasta aquí; mi fastidio por el hecho de que estoy sentado ante la cátedra y escucho estas cosas incomprensibles, etcétera). La cátedra «mundea» significa: congrega todo un mundo, espacial y temporalmente. Es muy fácil hacer la prueba. En efecto, si más tarde llegamos a recordar algo así como la vivencia de la cátedra, advertiremos, muy bien adoctrinados por Proust, que recordamos a la vez toda una situación de la vida: sacamos a relucir la cátedra y juntamente llega todo un mundo. Proust mojaba una magdalena en el té, y se desarrollaba todo el universo de Combray. La magdalena *mundea*.

No experimentamos todo «algo» con igual capacidad de *mundear*, pero todo «algo» *mundea* algo. Heidegger finge que un «negro del Senegal» ha venido a parar al aula. Si advirtiera allí delante esta cosa sorprendente de madera, ¿no habría de percibir algo incomprensiblemente neutral, una cosa en cierta manera desnuda? ¿Es cierto todavía en este caso que en primer lugar percibimos siempre significaciones? También en este caso es cierto, pues el negro experimentará nuestro algo con la significación: «No puedo emprender nada con eso».

Al principio hay «significación», al principio «mundea», de esta o de la otra manera.

¿Para qué toda esa profundización en la *vivencia* y en el *mundear*? En primer lugar porque hemos de adquirir conciencia de qué sucede propiamente cuando nos encontramos en el mundo, por ejemplo, en la cátedra. Este encontrarse, que es siempre una vivencia, ha de hacerse transparente para nosotros. Pero Heidegger pretende ir más lejos, quiere

mostrar con claridad meridiana qué sucede propiamente cuando nosotros adoptamos una actitud teorética en relación con el mundo, es decir, la actitud que acostumbra llamarse «científica». En la actitud «objetivante de la ciencia» hacemos que desaparezca la significatividad primaria, lo relativo al «mundo circundante», lo vivencial, desvestimos el algo hasta su objetividad «desnuda», cosa que sólo se logra por el hecho de que también dejamos fuera el yo que experimenta la vivencia y establecemos un yo artificial, secundario, que es bautizado con el nombre de «sujeto» y se contrapone luego con la neutralidad correspondiente a un «objeto» igualmente neutral, llamado sin más «objeto». En este momento se ve con claridad adonde quiere ir a parar Heidegger: lo que la filosofía moderna y, partiendo de ella, la ciencia moderna establecen como la situación originaria, como el principio sin presupuestos de la reflexión y la certeza última, a saber, la contraposición entre «sujeto y objeto», no es ningún principio sin presupuestos. La situación originaria no comienza así. Comienza, más bien, con el hecho de que nosotros nos encontramos bajo la descrita forma *mundeante* en el mundo con sus cátedras, mantecadas y negros del Senegal.

Si entretanto nos hemos acostumbrado a la susurrante palabra *originario* en Heidegger y somos capaces de reproducir su sentido preciso (lo incipiente en la respectiva situación), entonces entenderemos también por qué Heidegger habla de la «intención originaria de la vida vivida», que ha de descubrirse por debajo de la artificial y pseudoincipiente contraposición entre sujeto y objeto. Heidegger protesta contra la «injustificada absolutización de la teorético» (cosa que reprocha también a Husserl). «El aferramiento a lo teórico, profundamente arraigado… es un gran obstáculo para ver el ámbito de la vivencia del mundo circundante…» (GA, vols. 56-57, pág. 88). Habla con un fondo agresivo del proceso de la «progresiva y destructiva infección teórica del mundo circundante» (GA, vols. 56-57, pág. 88); y también para esto encuentra un nuevo término: «despojar de vida» (*entleben*). La actitud teórica, por útil que sea, y por más que pertenezca también al repertorio de nuestra actitud natural en relación con el mundo, es «expoliadora de vida»; con este fin Heidegger también utilizará más tarde el concepto de «cosificar», tomado de Georg Lukács. En la lección

mencionada dice: «Lo cósico circunscribe una esfera totalmente originaria, que ha sido destilada a partir del mundo circundante. El “mundear” está extinguido allí. La cosa está allí solamente como tal, es decir, como real… Lo significativo está des-significado hasta dejar solamente este resto: ser-real. La vivencia del entorno está despojada de vida con excepción de este resto: algo real como tal. El yo histórico por su parte está des-historizado, quedándole tan sólo un resto específico de yoidad en correlación con lo cósico…» (GA, vols. 56-57, pág. 91).

Con esta clase de actitud teórica, desde hace mucho tiempo los hombres han empezado a transformar la vida, la propia y la de la naturaleza, para hacer de ella un nexo utilitario, y lo han hecho ya en una medida peligrosa. Esto sólo fue posible «expoliándola de su condición de vida», según se expresa Heidegger, o «desencantándola», en términos de Max Weber.

Frente a este mundo desencantado de la racionalidad, Max Weber no había dejado otro «más allá» que el ámbito personal de las «decisiones axiológicas», el cual no puede racionalizarse ulteriormente. De este asilo privado brotan luego las concepciones del mundo, contra las cuales, según Weber, no puede objetarse nada mientras ellas no pretendan revestirse de prestigio científico.

La crítica de Heidegger contra lo «irracional» es más irreconciliable todavía. Lo que las ciencias llaman lo «irracional», en realidad es, dice Heidegger, el título para un resto de vivencia en el punto ciego de la actitud teorética. «Teóricamente yo mismo procedo de la vivencia…, con la que no se sabe emprender nada y para la que se ha encontrado el título cómodo de lo irracional» (GA, vols. 56-57, pág. 117).

Esto irracional se convierte luego en un «objeto», con el que, por ser tan «oscuro», se puede hacer todo lo que se quiera. Lo cual es una bodega para los trabajadores domésticos de las concepciones del mundo, una roca para los nuevos profetas, un objeto oscuro de las pasiones metafísicas, un lugar de refugio para los noctámbulos, que a partir de una vivencia inefable confeccionan sus teorías inefables. Esta zona irracional de lo psíquico puede asumir luego el aspecto, por ejemplo, de una máquina psicohidráulica, o de una casa burguesa acomodada, con sótano (ello), primer piso (yo) y buhardilla (superyó), o bien el de un paisaje marítimo,

con anchuras oceánicas, diques, inundaciones, empantanamientos, drenajes, etcétera. En el contacto con esto irracional se puede hacer como si se intentara montarse encima del tigre.

Pero lo irracional puede considerarse también como el origen de las valoraciones axiológicas, al estilo de las consideraciones de Max Weber. Sin embargo, Heidegger pregunta en otro lugar: ¿es cierto efectivamente que tenemos ante nosotros «objetos» —cosas, estados de cosas, hombres—, «que primeramente están ahí como realidades desnudas…, y luego en el curso de la experiencia se revisten de un carácter axiológico, a fin de que no anden por el mundo tan desnudos»? (GA, vol. 61, pág. 91).

Heidegger derrama burla y desprecio sobre la filosofía de los valores de Rickert, bajo cuyo influjo se halla también Max Weber, sobre la autoridad de una ciencia supuestamente libre de valoraciones.

Pero habla con ira fría precisamente sobre el tipo de una metafísica edificante, y perteneciente al terreno de las concepciones del mundo, que en coexistencia pacífica con el resto de nuestros conocimientos pinta un cielo sobre nosotros del que cuelgan los valores lo mismo que los frutos cuelgan del árbol; o sea, una metafísica que compensa el sufrimiento por la desencantada y acerada cáscara del mundo racional remitiéndose a una vivencia «superior» o «más profunda». En una lección impartida dos años más tarde, Heidegger afirma que esto es: «La apelación a la oscuridad como refugio, como exhalación nebulosa de turbios “sentimientos del mundo”, que además se presentan prosopopéyicamente y actúan detrás de la luz» (GA, vol. 61, pág. 101).

Heidegger no menciona ningún nombre, pero hemos de recordar que la gran masa de la literatura relativa a las concepciones del mundo en aquellos años tenía una tendencia metafísica. Y esto resulta comprensible, pues la manera más fácil de huir del malestar de una física de la vida era refugiarse en el «meta» (más allá) de una gran interpretación especulativa. Heidegger se revuelve de asco; casi todas las lecciones de estos años comienzan con censuras contra el mercado cultural; y no se cansa de insistir en que la filosofía ha de quitarse finalmente de encima semejante costumbre de mirar torcido hacia el cielo. Exige la «mirada fría» del que «pone en el refrigerador» todas las cuestiones relativas a la concepción del mundo (GA,

vol. 61, pág. 5); quien no soporte ser «arrojado a la problematicidad absoluta» (GA, vol. 61, pág. 37), será mejor que se aleje de la filosofía.

Estas proscripciones son ambivalentes. Allí un filósofo profesional defiende su coto contra los metafísicos que actúan por libre y contra los folletinistas filosofantes. Esto a su vez tiene algo de aquella ingenuidad que él mismo ataca. Y, por otra parte, Heidegger adopta el tono de un espantajo; provoca a los guardianes de lo bello, bueno y verdadero. Se trata de una reacción radical contra la cultura de la sublimidad vacía, de la falsa interioridad, de las grandes palabras y de la gran impostura. Dicho de otro modo, hay allí también una irrupción dadaísta en el campo de la filosofía.

Los dadaístas, en Berlín, Zürich y otros lugares, se habían burlado ya durante la guerra del esteticismo del círculo de George, de la actitud «¡oh hombre!» del expresionismo, del tradicionalismo de los filisteos de la formación, sobre las celestes pinturas metafísicas, por considerar que todas estas ideas habían quedado en solemne ridículo ante la realidad de la guerra. Pero la provocación de los dadaístas consistía sobre todo en que, a la pregunta: «¿Y qué queréis contraponer a todo eso?», respondían: «¡Nada! Nosotros queremos solamente lo que de hecho ya es el caso». El dadaísmo, leemos en el *Manifiesto dadaísta*, «hace jirones todos los lemas de ética, cultura e interioridad». Es decir, un tranvía es un tranvía, la guerra es guerra, un profesor es un profesor, una letrina es una letrina. Quien habla, demuestra con ello solamente que elude la lacónica tautología del ser en la palabrería de la conciencia. «Con el dadaísmo se hace justicia a una nueva realidad» (*Manifiesto dadaísta*). Esta nueva realidad es una que ha sido abandonada por todos los espíritus buenos y cuya confortabilidad cultural ha sido destrozada. «La palabra dadá simboliza la relación más primitiva con la realidad circundante» (*Manifiesto*). Sólo queda esto aquí, y esto aquí, y esto aquí.

Si en todo el dispendio de agudeza y academicismo filosófico de la primera lección heideggeriana queremos advertir el impulso dadaísta, hemos de tener nuevamente en cuenta cómo éste comenzó con una pregunta que en un estilo pomposo procede de ahí, a saber, la pregunta por la «ciencia originaria», por la «intención originaria de la vida», por el «principio de los principios», para luego introducir a los estudiantes llenos

de expectativas en el oscuro misterio de la vivencia de una cátedra. Eso es una provocación, cortada de hecho según el patrón dadaísta. Y esto también tiene validez por lo que se refiere a la transformación siguiente de lo usual en lo inusitado. Mediante ese tipo de atención lo cotidiano se convierte en algo misterioso y aventuresco. Lo mismo que Heidegger, los dadaístas, por lo menos alguno de ellos, a pesar de la tendencia iconoclasta o debido precisamente a esta tendencia, iban a la búsqueda de lo maravilloso. Hugo Ball, después de una tarde en el Cabaret Voltaire, escribía en su diario metafísico *La fuga del tiempo*: «Sin duda hay todavía otros caminos para alcanzar el prodigio, también otros caminos de la contradicción»[108]. A su manera, continuaron siendo, como Heidegger, metafísicos misteriosos e inquietantes.

El «pequeño mago de Messkirch», como pronto va a llamársele, podía filosofar sobre la vivencia de una cátedra de tal manera que los estudiantes, a pesar de estar acostumbrados a acontecimientos más estridentes durante la guerra, se quedaban sin aliento. Allí se arrojaba lastre, había gestos de un áspero tirar a rodar las antiguas palabras altisonantes y los sistemas ampulosos, lo mismo que las sutilezas académicas construidas en el aire, para volver en su lugar a preguntas totalmente elementales: ¿qué sucede propiamente aquí y ahora, cuando yo tengo la vivencia de la cátedra? Esta dirección de la mirada está emparentada con aquella que se cultivó en el desmonte de la literatura alemana después de 1945: «Haced pedazos vuestras canciones, quemad vuestros versos, decid al desnudo lo que habéis de decir» (Schnurre); o bien: «Esta es mi gorra, éste es mi abrigo, aquí está mi máquina de afeitar, en la bolsa de tela» (Eich).

El retorno de Heidegger a las notas marginales tiene una dirección polémica y provocativa contra una tendencia, reinante también en la filosofía, a la defraudación del crédito, a desplazar el cambio hacia un futuro, que de ninguna manera está en nuestras manos. La pobreza que implica el mensaje heideggeriano suena así: no hay ningún puesto de mando del comandante de la filosofía, tenemos bastante que hacer con describir de manera adecuada lo inmediatamente acontecido. Muchos años después Heidegger describirá este giro, con algo más de unción, como el retorno a «aquello próximo que nos pasa siempre desapercibido en nuestra

precipitación, que nos extraña cada vez de nuevo cuando lo descubrimos» (*De camino al habla*, GA, vol. 12, pág. 94).

Es sorprendente cómo Heidegger sabe atar la cercanía de la vivencia del «mundo circundante». Sin duda les sucedía ya entonces a los estudiantes lo que hoy nos sucede a nosotros, a saber, que nos sentimos atraídos por ese pensamiento; pero luego llega el momento del sorprendido frotar los ojos, en el que uno se pregunta: ¿no había ahí algo?, ¿qué ha de decirme la vivencia de la cátedra? Karl Jaspers formuló concisamente esta experiencia con el filosofar heideggeriano en sus notas sobre Heidegger, que él acumuló desde los años veinte y que hasta su muerte tuvo siempre a mano en el escritorio. Jaspers dice sobre Heidegger: «Entre los coetáneos es el pensador más excitante, altivo, contundente, misterioso; pero luego te deja vacío».

De hecho, la vivencia del mundo en torno, tal como la diseña Heidegger en la lección mencionada, es un misterio vacío. Heidegger muestra cómo nosotros normalmente no nos abrimos a la riqueza de la vivencia inmediata. Pero cuando se trata de determinar y describir en qué consiste esta riqueza, entonces no queda casi nada, fuera de un par de trivialidades, según parece.

Heidegger no quiere escrutar la esencia de una cátedra, sino que, sirviéndose de este ejemplo, quiere demostrar en forma reproducible una determinada atención, acerca de la cual afirma, en primer lugar, que es fundamental para la filosofía y, en segundo lugar, que normalmente nos «pasa desapercibida» en nuestra precipitación (y pasó también desapercibida a toda la tradición filosófica). Un filosofar real exige poder trasladarse a tal actitud, a tal atención, con independencia de cuáles sean los «objetos» y las situaciones. Se trata solamente de un método, aunque de un método paradójico. Este consiste en excluir los demás métodos de elaboración teorética, a fin de aprehender una situación tal como está «dada», incluso antes de que yo la convierta en tema de investigación o reflexión. También la expresión «dada» contiene ya demasiados componentes teoréticos. Pues en la situación no me digo: esta situación está «dada» para mí, sino que en verdad yo estoy en la situación y, si estoy enteramente en ella, entonces ya no hay ningún «yo» que se contraponga a tal situación. La conciencia del yo es ya una fractura. La percepción y la

vivencia no comienzan con el «yo»; sólo comenzamos con el «yo» cuando se produce un salto en la vivencia. Yo pierdo el contacto inmediato con la situación; entonces se produce un gañido. Expresado con otra imagen: a través de un cristal miro los objetos; a mí mismo sólo me veo cuando este cristal ya no es completamente transparente, sino que refracta. Heidegger indaga una atención que aprehende inmediatamente la entrega a una situación. Se trata de algo intermedio entre la expresión de una situación vivida, por una parte, y el hablar acerca de ello con una actitud distanciadora, objetivante, abstracta, por otra. Se trata de una «auto-transparencia de la vida en sus respectivos instantes».

¿Y para qué esta autotransparencia?

Ante todo, para hacer consciente lo que se pierde en la actitud teorética. Hasta aquí está clara la intención de Heidegger. Pero en la perforadora intensidad de su filosofar hay una peculiar sobreabundancia, que ya en este temprano momento hace tan fascinante su pensamiento. La sobreabundancia se esconde en la pregunta que ahora todavía no plantea tan explícitamente, pero que más tarde repetirá con una frecuencia ritual: la pregunta por el ser. Heidegger se sumerge en la vivencia para seguir las huellas de nuestro «ser en situaciones», y, aunque todavía está en camino de hallar un lenguaje para este ser, sin embargo, él sabe con toda exactitud que tal lenguaje se nos escapa regularmente en el teoretizar científico y en las pinturas al fresco de las concepciones del mundo.

Una rebosante intención se dirige al «ser». Pero ¿qué es allí lo rebosante?

Esta intención es rebosante porque no apunta solamente al conocimiento adecuado a las cosas en una situación vivencial, sino, sobre todo, a una adecuación al ser, que no se refiere tanto al conocimiento puro, cuanto a la vida lograda. Heidegger se esfuerza por la autotransparencia de un instante vivido, como si allí se escondiera algo venidero, casi una promesa. Esto está desplazado en él hacia lo indirecto, enfriado y también académico, pero con bastante frecuencia se vuelve relampagueante. La autotransparencia restablecida de una situación de la vida recibe una vez la simple denominación de «simpatía de la vida» (GA, vols. 56-57, pág. 110); y en otra ocasión Heidegger describe así el punto en el que hay que decidir si se

quiere teoría o transparencia: «Estamos en el cruce metódico de caminos que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general, estamos ante un abismo en el que: o bien saltamos a la nada, es decir, a la nada de la objetividad absoluta, o bien logramos saltar a otro mundo o, más exactamente, por primera vez al mundo» (GA, vols. 56-57, pág. 63).

«Dejando en el vacío», dice Jaspers. De hecho, hay una sobreabundancia de intención que no se cumple. Quizá se logra el ejercicio de una intensidad desacostumbrada, de una lúcida presencia del espíritu. Pero ¿no nos habíamos prometido más? Subliminalmente, ¿no nos había hecho Heidegger mayores promesas? E incluso el mismo Heidegger ¿no se había hecho en este asunto mayores promesas a sí mismo?

Quiero recordar las frases que Heidegger escribió a Elisabeth Blochmann en la época de esta lección: «La nueva vida que nosotros queremos, o que quiere en nosotros, ha renunciado a ser universal, es decir, inauténtica y plana (superficial); su posesión es originalidad, no lo artificioso y construido, sino lo evidente de la intuición total» (primero de mayo de 1919). En la carta citada se habla también del «misterio y del carácter de dádiva de toda vida», de que «hemos de poder esperar intensidades altamente tensas de la vida con sentido».

En el mismo año aparece una obra que, en sorprendente coincidencia con la intención de Heidegger, persigue igualmente el propósito de descubrir las huellas del prometedor ser en la «oscuridad del instante vivido». Se trata de un gran libro de la filosofía de nuestro siglo, del escrito de Ernst Bloch titulado *El espíritu de la utopía*. Este libro, expresionista en el estilo y alentado por una clara gnosis, ansioso de imágenes y enamorado de las imágenes, comienza con las frases: «Demasiado cerca…, mientras vivimos no vemos, fluimos hacia allí. Lo que sucedió allí, lo que propiamente éramos allí, no coincide con lo que podemos experimentar en la vivencia. No es lo que uno es, ni mucho menos lo que se piensa». Bloch posee con creces lo que le falta a Heidegger: una imaginación espiritual para la «oscuridad del instante vivido». Además, el intruso filosófico Bloch tiene una libertad de espíritu de la que carece Heidegger, que, a pesar de su forma de presentación nada convencional, se encuentra todavía bajo la disciplina de una escuela, la escuela fenomenológica. Bloch se expresa sin

trabas: el esclarecimiento de la oscuridad del instante vivido exige un «lirismo filosófico a tono con el último límite»[109].

Un ejemplo. Bloch describe la vivencia de un cántaro que se halla ante él, y que coloca ante nosotros:

> «Resulta difícil escrutar qué aspecto tiene por dentro el oscuro y amplio vientre de este cántaro. Y eso es lo que quisiéramos conseguir aquí. Comienza de nuevo la permanente y curiosa pregunta de los niños. Pues el cántaro tiene un parentesco muy cercano con lo infantil… Quien mira durante un tiempo suficiente el antiguo cántaro, lleva consigo su color y forma. Yo no cojo color de barro en cada charco, ni me doblo con cada raíl, no me doblo con ellos al dar la vuelta a la esquina. No obstante, puedo ser configurado a manera de cántaro. Yo veo frente a mí algo marrón, singularmente crecido, a manera de ánfora nórdica; pero no lo veo como un objeto que yo imito o con el que me compenetro, sino de tal manera que esa figura entra a ser parte de mí mismo, y así yo me hago más rico, más presente, me formo en mí mismo gracias a esa parte… Todo lo que de esta manera se ha hecho estimable y necesario lleva su propia vida, se eleva dentro de una región extraña, nueva, y vuelve con nosotros bajo una manera que nunca habríamos podido concebir, vuelve configurado, adornado con cierto signo, por débil que sea, con el sello de nuestra mismidad. También aquí nos sentimos como si estuviéramos mirando dentro de un largo pasillo regado de rayos solares con una puerta al final, como en una obra de arte»[110].

¿Por qué no habría de poder mostrarse en la vivencia del cántaro qué sucede con nuestro ser? En un escrito posterior Heidegger también hará intentos con el cántaro. Ahora bien, en la vivencia de la cátedra de su temprana lección falta todavía aquella plenitud de ser que él busca, lo mismo que la busca el joven Bloch.

Pero Heidegger no sólo se ocupa de esta plenitud, sino, más todavía, de otro misterio: la admiración ante el «desnudo» hecho de darse algo, ante el

hecho de que en absoluto hay ahí algo.

La relación entre la vivencia inmediata y su objetivación había sido caracterizada por Heidegger como un acto de «expoliación de vida». En ese acto se disuelve la unidad de la situación; la vivencia se trueca en la autopercepción de un sujeto, al que se contraponen objetos. Hemos caído del ser inmediato y nos encontramos como alguien que tiene «objetos», y entre otros se tiene también a sí mismo como un objeto, llamado sujeto. En relación con tales objetos y también con el sujeto pueden buscarse luego otras notas, conexiones, uniones causales, etcétera; todo esto es determinado analíticamente y a la postre es valorado también. En ese proceso secundario los «objetos» neutralizados son incluidos de nuevo en la construcción de un mundo en interrelación, o bien, tal como dice Heidegger, se les pone un vestido para que no anden por ahí desnudos.

La constitución teorética del mundo tiene un punto de fuga abstracto. Heidegger demuestra de nuevo lo significado con ello mediante su vivencia del entorno en el caso de la cátedra. Basándome en una actitud teórica yo puedo analizar la cátedra como sigue: «Es marrón; marrón es un color; color es un auténtico dato de los sentidos; un dato de los sentidos es el resultado de procesos físicos o fisiológicos; los físicos son la causa primaria; esta causa, lo objetivo, es un determinado número de oscilaciones del éter; los núcleos del éter se descomponen en elementos simples, y entre ellos como elementos simples actúan leyes simples; los elementos son componentes últimos; los elementos son algo en absoluto» (GA, vols. 56-57, pág. 113).

Por este camino se llega a «algo en absoluto», como una especie de núcleo o esencia de las cosas. El supuesto núcleo del algo hace que toda la serie sucesiva se presente como una mera cadena de estratificaciones de las apariciones. La cátedra marrón aparece como algo que no es. No es mera nada, pero tampoco es este algo de la forma de aparición. Esa forma de concebir las cosas induce a Heisenberg a hablar de que, en la imagen del mundo de las modernas ciencias naturales, renace la antigua filosofía de la naturaleza, según la cual los átomos (y hasta las partículas subatómicas) constituyen lo que «propiamente es»[111].

Heidegger muestra que, en esta reducción analítica, el enigma de que se da ahí algo en absoluto, microcósmicamente se desplaza a las relaciones subatómicas (y con igual derecho podría desplazarse macrocósmicamente al todo del espacio del mundo), y que en todo caso pasa desapercibido cómo dicho enigma del algo se mantiene en cualquier nivel de la reducción, pues el color ya es asimismo un «algo», de igual manera que lo son los datos de las sensaciones, o las oscilaciones del éter, o los núcleos, etcétera. A diferencia de aquel algo que la ciencia retiene al final de sus reducciones, este «algo» que en cada punto de la vivencia revela su presencia admirable recibe en Heidegger la designación de algo «premundano» (GA, vols. 56-57, pág. 102). Sin duda Heidegger eligió ese término a título complementario de la expresión «transmundo» en Nietzsche, la cual había de caracterizar aquella curiosidad que entiende los «fenómenos» como supuestamente carentes de substancia, y así quiere llegar a la «esencia», que está detrás, o por debajo, o por encima. Este sorprendente algo al que se refiere Heidegger y que él llama «premundano», es el descubrimiento del milagro de que ahí hay algo en absoluto. La admiración ante el algo puede apoyarse en cualquier vivencia. La acertada elección de la expresión *premundano* para designar esa admiración, se debe también a que en ella resuena aquel asombro típico de la manera de hallarnos en el mundo en la que nos sentimos como llegados a él por primera vez. Así, al final de la lección es recordado de nuevo su principio. Inicialmente Heidegger había designado su intento de llevar una vivencia a su autotransparencia fenomenológica como un salto a otro mundo o, más exactamente, como el primer salto al mundo en general (GA, vols. 56-57, pág. 63).

Esta experiencia originaria de la admiración se contrapone en Heidegger precisamente a la «expoliación de vida» por parte de la teoría. No significa «la interrupción absoluta de la referencia a la vida, no implica ninguna relajación de lo despojado de vida, ningún enfriamiento o fijación de algo experimentable en una vivencia», sino que es «el índice de la suprema potencialidad de la vida». Es un «fenómeno fundamental», que acontece precisamente en «momentos de una especial vivencia intensiva» (GA, vols. 56-57, pág. 115). Pero si acontece, aunque sea pocas veces, siempre va unido con la apercepción de que latentemente está dado en todo momento

de una manera concomitante, si bien permanece encubierto, pues por lo regular «vivimos fijados» en nuestras relaciones vitales, ya sea sin distancia, ya sea con las distancias «expoliadoras de vida» de la actitud teorética. No hay duda de que se trata aquí del esclarecimiento fenomenológico de una experiencia que, en su simplicidad, es a la vez mística, supuesto que como característica de la mística escojamos una frase de Wilhelm Wundt digna de pensarse: «En todas partes es propio de la mística volver a transformar el concepto en intuición»[112]. Intuyendo la cátedra puedo apercibirme del prodigio de que yo soy y de que hay todo un mundo que se me da.

En la admiración sobre el enigmático «hecho de que hay algo en absoluto» vive una problematicidad que ninguna respuesta posible es capaz de aquietar, pues toda respuesta que explique «el hecho de que se da algo» con un «porqué», cae en una regresión sin fin, en el sentido de que cada «porqué» puede dar pie a un próximo «porqué». Y puesto que no es posible ninguna respuesta, aquello por lo que preguntamos en el enigma del «hecho de que se da algo», propiamente ni siquiera puede formularse. Por eso Ernst Bloch, que también trabaja aquí con problemas emparentados, dio a esta admiración el nombre de «la forma de la pregunta inconstruible». Y fue suficientemente prudente como para dejar la palabra a los poetas en los momentos decisivos en los que se trata de hacer reproducible o experimentable vivencialmente esta admiración. En *Huellas (Spuren)* cita un sorprendente pasaje de *Pan*, de Knut Hamsun:

> «Fíjense un momento. A veces veo la mosca azul. Sí, todo eso parece tan mezquino, no sé si lo entienden. “Sí, sí, lo entiendo.” Sí, sí. Y a veces me miro la hierba, y quizá la hierba a su vez me mira a mí; ¿qué sabemos? Yo veo un único tallo de hierba, quizás él tiembla un poco y se me trasluce que esto es algo; y pienso en mí: ¡aquí está este tallo de hierba y tiembla! Y si es un pino lo que yo contemplo, quizás éste tiene una rama, que también me da un poco que pensar. Pero en ocasiones también me encuentro con hombres en los altos, a veces sucede… “Sí, sí”, dijo ella y se levantó. Caían

las primeras gotas de agua. “Llueve”, dije yo. “Sí, imagínese, llueve”, dijo ella también, y se marchó»[113].

Capítulo séptimo

La despedida del catolicismo por parte de Heidegger se produce en este periodo de la «vivencia de la cátedra». El 9 de junio de 1919, le escribe al amigo de los días católicos comunes, Engelbert Krebs, quien entretanto se ha convertido en profesor de dogmática católica en Fri burgo:

> «Los dos últimos años, durante los cuales dediqué mis esfuerzos a lograr un esclarecimiento de principios en torno a mi posición filosófica…, me han conducido a resultados para los que yo, hallándome sujeto a vinculaciones extrafilosóficas, no podría tener garantizada la libertad de persuasión y de doctrina. Puntos de vista teorético-cognos citivos, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el sistema del catolicismo, aunque no el cristianismo y la metafísica, si bien ésta, de todos modos, en un nuevo sentido. Creo haber percibido sobremanera… los valores que alberga en sí el medievo católico… Mis investigaciones de filosofía de la religión, que se refieren en buena medida a la Edad Media, dan testimonio de que yo, por la transformación de los puntos de vista relativos a mis principios, no he sido arrastrado a mermar el noble juicio objetivo y la alta estima del mundo de la vida católica, en aras de una polémica airada y desértica de apóstata… Es difícil vivir como filósofo; la veracidad interior frente a sí mismo y frente a aquéllos para los que se pretende ser maestro, exige sacrificio, renuncias y lucha, que permanecen siempre extraños al artesano científico. Creo tener vocación interna para la filosofía y, por su cumplimiento en la investigación y la enseñanza, me siento llamado a realizar lo que

esté en mis manos por el destino eterno del hombre interior, y sólo por esto, de modo que así justifique mi existencia y acción misma ante Dios»[114].

Engelbert Krebs había administrado dos años antes el matrimonio eclesiástico de Martin y Elfride; en este acto los contrayentes habían emitido la promesa de bautizar católicamente a los hijos. Y el motivo de la carta era que Elfride esperaba un niño; ahora bien, en el tiempo transcurrido, los consortes se habían puesto de acuerdo en no administrarle el bautismo católico. Por tanto, la separación del «sistema del catolicismo» para Heidegger representa también una separación de la institución. Formalmente él no se salió de la Iglesia (cosa que según el derecho canónico no es posible), pero en el círculo de Husserl era considerado como un «protestante no dogmático». Así lo indica Husserl en la ya citada carta a Rudolf Otto del día 5 de marzo de 1919.

El hecho de que Heidegger, interiormente, se ha alejado ya mucho del mundo católico se deduce precisamente de su afirmación tan explícita de no haber cedido a una «apostasía desértica», pues eso mismo indica que el calificativo de apóstata podría tomarse en consideración. Escribe que se lo impide la alta estima de los valores del medievo católico. Eso tenía que sonar a débil consuelo para Krebs, pues sin duda el catolicismo del momento no exigía semejante respeto. Heidegger dice que debe su evolución espiritual a la libertad de «vinculaciones extrafilosóficas». Por tanto, mirando atrás le parece ventajoso el haber interrumpido a tiempo la carrera sacerdotal. ¿Qué persuasiones religiosas le quedaron? El afirma que mantiene el «cristianismo» y la «metafísica, si bien en un nuevo sentido».

Ya no es aquella metafísica que en el pensamiento católico de la Edad Media enlazaba a Dios y el mundo en una unidad. Heidegger primeramente había encontrado en este pensamiento una patria espiritual, pero luego descubrió en él con sutil olfato las finísimas grietas en las que se insinuaba la posterior ruptura del todo.

La metafísica que él retiene es posterior a la ruptura de la unidad anterior. El antiguo cielo se ha derrumbado, el mundo se ha desatado para entregarse a la mundanidad, hay que partir de este hecho. En las clases del

semestre posterior a la guerra, en el año 1919, Heidegger afirma que hasta ahora la filosofía no se ha ocupado suficientemente de esta mundanidad.

A primera vista parece como si la enfática exigencia heideggeriana de tomar finalmente en serio el «mundear» del mundo repitiera un movimiento procedente del tardío siglo XIX: el descubrimiento de la realidad real. Allí se descubrió la economía por debajo del espíritu (Marx), la existencia mortal por debajo de la especulación (Kierkegaard), la voluntad en el fondo de la razón (Schopenhauer), el instinto bajo la cultura (Nietzsche, Freud), y la biología en el subsuelo de la historia (Darwin).

En realidad, Heidegger es llevado, más de lo que él se confiesa a sí mismo, por esta tendencia a «descubrir» la realidad real. Pero él, que hace poco tiempo todavía pensaba bajo cielo católico, quiere superar estos «descubrimientos» tan radicalmente como sea posible. Para él tales empujes críticos son todavía intentos de desarrollar concepciones del mundo capaces de albergar en su seno; pero a su juicio tales concepciones no penetran hasta la «potencialidad de la vida», que es el verdadero lugar de producción de todas las interpretaciones de sí mismo y de las imágenes del mundo, sean de tipo científico, o de tipo menos científico. En su curso de invierno de 1921-1922 encuentra un nombre para esta realidad real: «la vida fáctica».

Esta «vida fáctica» ya no se sostiene en ninguna instancia metafísica, cae en un vacío y se abre en el ser-ahí. No sólo el mundo, también la «vida fáctica» es la caída en sentido literal.

Anticipemos algo de lo que diremos después. En lo que Heidegger llama la «vida fáctica» no encontraremos nada que legitime para conceder algún valor de verdad a una afirmación religiosa o a una construcción metafísica. El principio medieval de la transición fluida entre el hombre finito y la verdad de lo infinito, este tránsito que rebasa las fronteras, se ha hecho ilusorio para la «vida fáctica». Y con ello también es ilusorio el Dios que, como un «tesoro de verdad», es administrado por una Iglesia rica en tradición, una Iglesia articulada por fuertes lazos institucionales.

A partir de los años veinte Heidegger impartió lecciones sobre fenomenología de la religión. Se trataba en ellas de Pablo, Agustín, Lutero y Kierkegaard. En parte estas lecciones todavía no se han publicado. Sin

embargo, Otto Pöggeler tuvo acceso a los manuscritos y descubrió allí al Heidegger «protestante».

Heidegger interpreta un pasaje de la Primera Carta de Pablo a los Tesalonicenses, donde está escrito: «¡Queridos hermanos!: no es necesario escribiros sobre los tiempos y la hora, pues vosotros mismos sabéis con seguridad que el día del Señor llegará como un ladrón en la noche»[115]. Dios es tan indisponible como el tiempo. Según Heidegger, en los pensadores religiosos profundos Dios se convierte en un nombre para el misterio del tiempo. Heidegger también habla extensamente de otro pasaje en la Segunda Carta a los Corintios donde Pablo, frente a aquellos que se vanaglorian de una unión mística con Dios, recuerda las palabras de Cristo: «Conténtate con mi gracia, pues mi fuerza es poderosa en los débiles». De acuerdo con lo que otrora hicieran el joven Lutero y más tarde Kierkegaard, si se penetra de nuevo en esta religiosidad del cristianismo primitivo relativa al instante indisponible de la gracia, al momento se derrumban las catedrales de la metafísica y la teología, que pretenden poner la fe al abrigo de las amenazas procedentes de las contingencias del tiempo.

Estos intentos de transformar al indisponible Dios «temporal» en un haber disponible, reciben su impulso, dice Heidegger en consonancia con Agustín, de la «inquietud» del corazón humano, que quiere hallar quietud. Agustín había distinguido estrictamente entre la quietud que uno se da a sí mismo y la quietud que se recibe (de Dios). Esta segunda nos llega de pronto, y acerca de ella puede afirmarse lo que Pablo dice sobre el Señor: llega «como un ladrón en la noche» y aleja toda inquietud. No podremos construir ninguna paz si no se nos regala ninguna.

Heidegger invoca a aquel que en la tradición cristiana de Occidente recordó siempre el abismo entre Dios y el hombre, así como el instante indisponible de la gracia, o sea, el misterio del tiempo, y lo hace ahora como conjurado en favor de la propia empresa, la de descubrir la *vida fáctica* como desgajada de Dios y desenmascarar las fortalezas metafísicas como quimeras.

En la introducción redactada en 1922 para el escrito *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, texto del que hablaremos más tarde, Heidegger escribe: «Toda filosofía que se entiende a sí misma en lo que es,

precisamente cuando conserva todavía una “noción” de Dios, en cuanto “cómo” fáctico de la interpretación de la vida, tiene que saber que el regreso de la vida hacia sí misma realizado por ella es, en términos religiosos, un levantar la mano contra Dios. Pero sólo así actúa honestamente, es decir, de acuerdo con la posibilidad ante Dios de la que ella como tal puede disponer; y, en términos ateos, esto significa: mantenerse libre de la preocupación seductora, cuyo único tema de discurso es la religiosidad» (DJ, pág. 246).

Heidegger habla acerca de Dios de la misma forma que Husserl lo hace acerca de la realidad exterior a la conciencia. Husserl pone entre paréntesis la realidad, Heidegger pone entre paréntesis a Dios. Husserl, con su paréntesis, quería alcanzar el campo de la conciencia pura y demostrar cómo ésta contiene ya en sí y desde sí toda la pluralidad de lo real. Y Heidegger pone a Dios entre paréntesis para aprehender la pura mundanidad del mundo, libre de toda tendencia a crearse allí dioses sustitutivos. Husserl decía: «Primeramente hay que… perder el mundo para recuperarlo de nuevo en una reflexión universal sobre sí mismo».

¿Apuesta Heidegger por una inversión semejante? ¿Quiere perder a Dios mediante la autotransparencia de la vida fáctica, para recuperarlo de nuevo en cuanto evento indisponible que irrumpe en la vida fáctica «como el ladrón en la noche»?

Lo veremos más tarde.

De momento Heidegger, con su «ateísmo» filosófico, asume una posición complementaria en relación con la teología dialéctica, que en el año 1922 experimentó un poderoso impulso con la publicación de la segunda edición de la *Carta a los Romanos*, de Karl Barth.

Un «levantar la mano contra Dios» aparece también en Karl Barth, que designa su teología como una teología de la crisis. El que ha entrado en crisis, en la guerra y por la guerra, es el Dios de la cultura. Lo mismo para Barth que para Heidegger, guarda relación con este Dios de la cultura el «tesoro de la verdad de la Iglesia», pues lo que es indisponible sin más se convierte falsamente en un haber cultural. También Barth, al igual que Heidegger, quiere «desgajar la vida», cortarle los caminos de huida hacia consoladoras construcciones metafísicas. No hay ningún tránsito rodado

hacia Dios, pues Dios es la negación del mundo. Es un autoengaño, dice Barth, el intento de desarrollar un concepto de Dios a partir de lo mundano. Esta es también la crítica de Heidegger a la metafísica y a la devoción cultural. Heidegger notó su gran cercanía respecto del profundo teólogo protestante; por eso afirmó una vez a principios de los años veinte que en esa época sólo en Karl Barth podía encontrarse vida espiritual. Probablemente el Dios «puesto entre paréntesis» por Heidegger tiene semejanza con el de Karl Barth, uno de cuyos textos dice así: «El Dios vivo es el que constituye el límite puro y el principio puro de todo lo que nosotros somos, tenemos y hacemos. Dios se contrapone al hombre y a todo lo humano con una diferencia cualitativamente infinita, no se identifica jamás con lo que llamamos Dios, con lo que experimentamos vivencialmente, presentimos y adoramos como Dios; es el ¡alto! incondicional frente a toda inquietud humana y el ¡adelante! incondicional frente a toda quietud humana, el sí en nuestro no y el no en nuestro sí, el primero y el último, y, en cuanto tal, el desconocido; pero jamás es una magnitud entre otras en medio… de lo que nosotros conocemos»[116].

Contra la conquista cultural de Dios escribe Barth: «Aquí no hay nada para la vivencia de románticos, no hay entusiasmos para rapsodas, nada que analizar para los psicólogos, nada que relatar para los narradores de historias. Aquí no hay absolutamente nada de aquellas “células germinales” o “emanaciones” de Dios, nada de aquella vida que mana y brota a borbotones, y en la que pudiera darse un nexo continuo entre el ser de Dios y el nuestro»[117].

Ciertos aspectos de esta teología se dan la mano con el libro de Spengler *La decadencia de Occidente*, obra que hizo época. La «atmósfera de terremoto» por el juicio de Dios sobre nuestra cultura, conjurada tan elocuentemente por Karl Barth, corresponde con bastante exactitud a la conmoción del optimismo cultural que se expresa también en la obra de Spengler. En la obra de Barth se oye todavía el eco de la catástrofe de la guerra, por ejemplo, cuando habla de que quedan atrás los «cráteres de obús» cuando Dios irrumpe en la vida.

Para Heidegger y Barth la tarea más importante es «desgajar la vida» de un falso más allá. Martin Heidegger arranca la vida de Dios, Karl Barth

arranca a Dios de la vida.

Esta «vida», que ha de desgajarse para volver hacia sí misma, constituye la meta de Heidegger en su curso *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, del semestre de invierno de 1921-1922. Los alumnos, que sin duda esperaban una introducción a Aristóteles, tuvieron que quedar sorprendidos. Es cierto que Heidegger comienza con algunas reflexiones sobre la recepción de Aristóteles, es decir, con pasajes de historia de la filosofía, pero lo hace tan sólo para resaltar que por lo regular la práctica de la historia de la filosofía tiene poco que ver con una genuina filosofía. «El auténtico fundamento de la filosofía es la radical aprehensión existencial y la temporalización de la problematicidad; cuestionarse a sí mismo y problematizar la vida y los actos decisivos, es el concepto fundamental de todo esclarecimiento y del más radical esclarecimiento» (GA, vol. 61, pág. 35).

En el semestre de posguerra Heidegger, mediante el ejemplo de la vivencia de la cátedra, había demostrado qué comprensión tan deficiente tenemos de las vivencias más sencillas. Y ahora se trata de situar bajo la mirada los «actos decisivos» de la vida.

Si para los estudiantes la primera sorpresa fue oír hablar de la *vida fáctica* y no de Aristóteles, la segunda sorpresa pisó los talones a la primera, pues quien esperaba que la «radical aprehensión existencial» condujera a lo personal-existencial, iba a verse defraudado. Heidegger acentúa sin cesar que no se debe filosofar «sobre» la vida fáctica, sino «desde» ella. Con frecuencia habla de «riesgo», de que en la realización de este pensamiento se puede también «sucumbir», de modo que se requiere «valor», pues problematicidad radical significa «poner en juego toda su existencia interior y exterior». Por tanto, el preludio es dramático, caldeado, pero luego todo el asunto queda refrigerado a través de un complicado aparato de conceptos, que podrían proceder del arsenal del nuevo tipo de distanciamiento objetivo. Allí se habla de «ruinancia» (*Ruinanz*), «prestrucción» (*Prästruktion*), «destrucción», «larvancia» (*Larvanz*), «relucencia» (*Reluzenz*). Heidegger, que en estos años comienza a presentarse con una singular blusa de labriego, no habla cercano al origen y con colorido térreo,

sino en forma objetiva, casi técnica, en tono frío. Así había que sentir entonces. No hay allí ninguna huella de la jerga de la autenticidad.

En estas lecciones puede oírse por primera vez lo que será el tono típico durante los próximos años en Heidegger, a saber, la tensión peculiar entre calor existencial y neutralidad distanciada, entre conceptos abstractos y concreción emocional, entre impertinencia apelativa y distancia descriptiva.

Vivimos como vivimos, pero no nos conocemos a nosotros mismos. Si queremos hacernos transparentes para nosotros mismos, esto implica un esfuerzo acerca del cual Heidegger dice: «este esfuerzo vuelve sus golpes contra la vida». La filosofía heideggeriana de la vida es una filosofía contra la espontánea tendencia vital. Por eso puede aparecer con una frialdad trepidante y a la vez hallarse existencialmente en medio de la corriente eléctrica.

Las lecciones de Heidegger sobre Aristóteles comienzan, pues, con la explicación del pensamiento de que quien quiere comprender a Aristóteles, quien quiere entrar en una relación tensa con él, primero ha tenido que entenderse a sí mismo; por lo menos ha debido comprender lo que quiere entender en Aristóteles y a través de Aristóteles. Quien quiere comprenderse a sí mismo, ha de aclararse sobre la situación en la que se encuentra. Y las lecciones heideggerianas se desarrollan en el contexto de una situación de formación en la universidad en materia de filosofía el año 1921. Esta situación incluye todo un mundo, preguntas sobre preguntas. ¿Por qué ahora estudiar filosofía precisamente? En este tiempo, ¿qué función puede desempeñar la filosofía en la universidad?; ¿tiene la función de una profesión, o es mera propedéutica para otra profesión? ¿Qué se promete uno de la vida cuando ha elegido filosofía? Heidegger lanza esta pregunta o, mejor dicho, la escenifica. Pues quiere crear un remolino a base de oscuridades y preguntas, el cual ha de poner de manifiesto qué confusa y nebulosa es propiamente la situación cuando intentamos hacérnosla transparente. En este contexto podemos observar de nuevo a Heidegger en la manera como se producen sus originales creaciones de palabras en la elaboración progresiva del pensamiento. La vida en la que nos encontramos de entrada, dice Heidegger, no podemos observarla desde fuera, estamos siempre en medio de ella, encerrados en sus singularidades. Donde nosotros

estamos sólo se da «esto» y «esto» y «esto». Heidegger describe dicha vida con sus muchos «esto aquí», y de pronto se gesta la expresión certera: lo característico de la vida es el «más acá» (*Dieseitigkeit*, GA, vol. 61, pág. 88). El «más acá» es de mal soportar. La filosofía responde a tal cuestión por lo regular erigiendo valores, tradiciones, sistemas, edificios intelectuales, donde se puede encontrar cobijo, a fin de no tener que andar «desnudo» y desprotegido de aquí para allá en su propio tiempo. Así nos atrincheramos detrás de los bienes de la formación, y nos confiamos a la filosofía como si fuera un seguro de vida o una cuenta de ahorro-vivienda. Se invierte trabajo y fatiga y luego viene la pregunta: ¿qué intereses produce esto, qué utilidad saco yo de aquí, qué puedo emprender con ello? Pero con la filosofía, dice Heidegger, no se puede hacer nada, a lo sumo filosofando uno puede aclararse sobre lo que en general se «hace». La filosofía tiene que ver con lo que se refiere a los «principios», entendiendo el principio en un sentido totalmente literal: lo inicial. No se trata de la pregunta de cómo ha empezado el mundo, ni tampoco de los principios en el sentido de valores o axiomas supremos. Lo relativo al principio es lo que me impulsa y me convierte siempre de nuevo en iniciador de mi vida.

Heidegger intenta fatigosamente y a través de numerosos meandros describir un movimiento, y con ello crece la tensión. Finalmente se quiere una respuesta a la pregunta de cuál es propiamente el principio motor. Con todo esto ha pasado ya la mitad de la clase, y entonces Heidegger deja sentados entre oscuridades a los oyentes con la frase: «En tanto se entiende que la vida fáctica propiamente se halla siempre a la fuga ante el principio, no puede admirarnos que el retorno apropiante a ella no está ahí “sin más”» (GA, vol. 61, pág. 72).

Orfeo no podía volver la vista atrás si quería conducir a Eurídice del reino de los muertos a la vida. Volvió la vista y Eurídice se hundió de nuevo en el reino de las sombras. Heidegger quiere lograr que la vida movida se dé la vuelta, que se «aprehenda en su raíz», lo cual significa: ella ha de apercibirse del fundamento de donde procede y al que quiere sustraerse, en tanto se hace «fija» en su mundo. Pero la razón de que este «regreso» resulte tan difícil ¿no es quizá que la vida barrunta que en su propio corazón no hay «nada», hay un vacío, un *horror vacui*, que impulsa a la búsqueda de

algo que lo llene? Por mor de la aptitud para la vida, ¿no hemos de mantener encubierto ante nosotros mismos lo que nos impulsa hacia un mundo en el que hemos de cuidarnos siempre de algo? Heidegger invita a echar una mirada a aquello que nos ocupa seriamente en la vida cotidiana, una mirada que no permite al preocupado seriamente permanecer serio de la misma manera. La palabra mágica por la que Heidegger hace que lo cotidiano y acostumbrado de pronto aparezca como transformado se llama: cuidado (*Sorge*). «La vida es cuidado, y es cuidado en la inclinación a tomarse a sí misma a la ligera, en la tendencia a la huida» (GA, vol. 61, pág. 109).

El concepto de *cuidado* estará en el centro de *Ser y tiempo*, pero ya en esta lección se le depara una entrada imponente. *Cuidado* es la designación general de actitudes como: «anda a la búsqueda de algo», «se preocupa por», «está preocupado», «se propone algo», «vela por su derecho», «está a vueltas con algo», «quiere averiguar algo». En este sentido *cuidar* y *cuidarse de* algo es casi idéntico a actuar. Heidegger eligió estos conceptos para resaltar la referencia al tiempo que se da en esas actividades de la vida. En cuanto yo actúo cuidándome de algo, «me anticipo» a mí mismo. Tengo algo «ante mí», en el sentido espacial y temporal, algo por lo que me inquieto, que yo quiero realizar; o bien yo lo he dejado «atrás» y por eso quiero conservarlo o deshacerme de ello. El cuidar tiene en su entorno un horizonte espacial y, sobre todo, temporal. Toda actuación presenta una bifronte cabeza de Jano. Una cara mira al pasado, la otra al futuro. Se cuida el futuro para no desperdiciar nada en el pasado.

Todo este análisis podría entenderse como la descripción de una trivialidad adornada con un vocabulario extraño, a saber, como la descripción del hecho de que los hombres actúan siempre de alguna manera. Pero si entendemos así a Heidegger, lo hemos entendido mal. Se habría perdido lo principal, que consiste en el siguiente pensamiento: en el cuidar no sólo nos «anticipamos» a nosotros mismos, sino que nos perdemos también a nosotros mismos. El mundo de lo cuidado me cubre. Yo estoy oculto para mí mismo, «me vivo como fijado» en los contextos de los que he de cuidarme. «La vida bloquea el acceso a sí misma y en el

bloqueo no se deshace de sí. En un constante apartar la mirada ella se busca siempre a sí misma…» (GA, vol. 61, pág. 107).

Para este acontecer en el que la vida vive «desde sí misma hacia fuera» y se convierte en «vida fijada» en lo cuidado y, en medio de todo ello, «se escapa» de sí misma, Heidegger acuña el término «ruinancia». Pretende evocar con él las asociaciones de «ruina» y «ruinoso». En sentido estricto, ruinancia significa «desplome».

Heidegger había entendido el cuidado y el cuidar como movimiento hacia el futuro o hacia el pasado, y en todo caso lo había entendido «horizontalmente». Ahora da un vuelco a este movimiento de la línea horizontal a la vertical, con lo cual le comunica una vertiginosa aceleración: desplome, desmoronamiento. Pero la «vida fáctica», que así vive ante sí misma, no nota que se derrumba. Por primera vez la filosofía abre los ojos para una situación que no es ninguna situación determinada, sino una caída. La vida, dice Heidegger, ha de regresar a sí misma para advertir que no puede encontrar ningún soporte en sí misma, y tampoco en ningún otro lugar. Heidegger pone en juego grandes esfuerzos para evitar la tergiversación de que una autotransparencia de la vida signifique su aquietamiento. Todo lo contrario: filosofía es inquietud incrementada. Por así decirlo: es inquietud cultivada metódicamente. Para la filosofía de Heidegger durante estos años tiene validez el lema dadaísta: «No perderé tanto la cabeza como para no estudiar las leyes de la gravedad durante mi caída» (Hugo Ball).

¿Hacia dónde nos precipitamos? Al final de la lección Heidegger no puede eludir esta cuestión. Su respuesta es un oráculo que sin duda sembraría el desconcierto entre no pocos alumnos: «El hacia dónde del desplome no es algo extraño a la vida fáctica, tiene a su vez el carácter de ésta, es “la nada de la vida fáctica”» (GA, vol. 61, pág. 145).

¿Qué es la «nada de la vida fáctica»? No es fácil que la vida fáctica sea «nada», pues ella se produce. La vida fáctica se da o, mejor dicho: es la caída. Por tanto, «la nada de la vida fáctica» ha de ser algo que pertenece a esta vida, sin disolverla en la nada. Esta nada que pertenece a la vida fáctica ¿se refiere quizás a la muerte? Pero en esta lección no se habla de la muerte. Más bien, Heidegger define así dicha «nada»: la «vida fáctica» se convierte

en una nada en tanto se pierde en el «ser-ahí ruinante». Heidegger dice: «No ocurrir [de la vida fáctica. *Nota del Autor]* en el ruinante ser-ahí» (GA, vol. 61, pág. 148).

Heidegger barrunta entretanto que está en camino de producir un nuevo giro en la filosofía. Con su pensamiento del no «ocurrir» de la vida fáctica en el «ser-ahí ruinante», varía la idea de la alienación, que asumió una función histórica muy poderosa en Hegel y luego en Marx. El contenido de esta idea es que el hombre engendra su mundo, pero de tal manera que no puede reconocerse de nuevo en él. Su propia realización es su propia ruina.

En la lección comentada Heidegger no logrará todavía alejar con suficiente claridad sus propias persuasiones de esta tradición de pensamiento. Y en verdad todo depende de esa diferencia. Pues la filosofía de la alienación presupone una imagen de la «verdadera mismidad», una «idea» del hombre tal como él podría y debería ser. Pero precisamente detrás de esta idea pone Heidegger su gran interrogante.

¿De dónde tenemos este supuesto saber sobre la auténtica destinación del hombre? Heidegger sospecha que tras semejante saber se esconde un producto teológico de estraperlo. Y si nos aferramos a él, dice, hemos de declarar correctamente tales ideas, habríamos de explicar que las hemos aceptado con fidelidad y fe, sin hacerlas pasar por entidades filosóficamente demostrables.

Vemos cómo Heidegger rechaza la idea de una verdadera mismidad y, sin embargo, permanece todavía en su cauce. Se mantiene esta tensión, que sólo llegará a dirimirse explícitamente y en gran estilo dentro de la obra *Ser y tiempo* bajo el título de la *propiedad*.

A principios de los años veinte, cuando Heidegger se halla en camino hacia su filosofía de la autotransparencia de la vida, cuando está haciendo tanteos, buscando y delimitándose, comienza la amistad con Karl Jaspers, que también está a la búsqueda de un nuevo comienzo de la filosofía. Se inicia la quisquillosa amistad entre ambos principiantes.

Los dos se conocen en la primavera de 1920 durante una amena velada en casa de Husserl. Después de año y medio de cauto tanteo, finalmente en el verano de 1922 se encuentran unidos en la «conciencia de una singular e independiente comunidad de lucha» (Heidegger a Jaspers, el 27 de junio de

1922). Ya el primer encuentro se hallaba bajo el signo de un frente común contra los rituales académicos. Jaspers, en su *Autobiografía filosófica*, retrospectivamente describe así esta velada en casa de Husserl: «En la primavera de 1920 pasamos mi mujer y yo algunos días en Friburgo… Se celebró el cumpleaños de Husserl. Nos vimos en círculos amplios a la hora del café. En esta ocasión la señora Husserl llamó a Heidegger "el niño fenomenológico". Yo conté que una alumna mía, Afra Geiger, una personalidad de primer rango, había venido a Friburgo para estudiar con Husserl, y que, según la normativa de aceptación en su seminario, él la había rechazado. De esa manera, añadí, él y ella, por causa del esquematismo académico, perdieron una buena oportunidad, pues él desperdició la ocasión de conocer a la persona misma. Heidegger intervino vivazmente confirmando mi opinión. Se puso en acción la solidaridad de los más jóvenes contra la autoridad de los órdenes abstractos… La atmósfera de esta tarde no era buena. Me pareció que podía percibirse algo de nimiedad, algo estrecho, que carecía del libre acceso de hombre a hombre, de chispa espiritual… Sólo Heidegger me pareció distinto. Lo visité, me senté solo con él en su celda, lo vi entregado al estudio de Lutero, me di cuenta de la intensidad de su trabajo, me despertó simpatía la forma penetrante y ceñida de su hablar»[118].

Karl Jaspers, nueve años más viejo que Heidegger, pasaba entonces por un intruso en el gremio filosófico. Procedía de la psiquiatría médica, campo en el que se había granjeado un nombre el año 1913 con la *Psicopatología general*, libro que pronto había de convertirse en una obra estándar de su materia. Pero Jaspers empezaba a desligarse del ámbito de la medicina. Entre otras razones, por los casos límite de los enfermos adquirió la evidencia de que lo psíquico no puede entenderse suficientemente en el marco de una psicología orientada según el método de las ciencias naturales. Estando radicado todavía en el suelo de esta psicología, había recibido impulsos del método diltheyano del comprender, así como de la cuidadosa forma fenomenológica de describir los fenómenos de la conciencia. Pero debía la irrupción decisiva en la filosofía a los impulsos de Max Weber y Soren Kierkegaard.

Le impresionaba la estricta separación de Max Weber entre investigación de hechos y decisión de valores. Con Max Weber estaba persuadido de que debían rechazarse las falsas pretensiones científicas, pero, dando un paso más que él, defendía que el ámbito de las decisiones axiológicas —por tanto, la vida personal y responsable—, necesita y es capaz de un autoesclarecimiento, que ciertamente no puede ser «científico», pero es más que un mero asunto de reflexión privada o religiosa. Jaspers quería hacer transparente la esfera que Max Weber llama «poderes de la vida», los cuales están en el fondo de las decisiones. Jaspers encontró en Kierkegaard el gran modelo para este filosofía, que él llamará luego «esclarecimiento de la existencia». Max Weber había separado la filosofía del cuerpo de las ciencias estrictas, liberándola así para sí misma, y Kierkegaard le había devuelto la pasión existencial. Este era el punto de vista de Karl Jaspers.

Una obra de transición de la psicología a la filosofía en el sentido del «esclarecimiento de la existencia» era la *Psicología de las concepciones del mundo*, libro que Jaspers publicó en 1919 y que rebasó ampliamente los límites de una ciencia especial. Con el método weberiano de la construcción ideal-típica, Jaspers investigaba las «actitudes y las imágenes del mundo» que crecen de las experiencias humanas de la vida, sobre todo de los problemas fundamentales como libertad, culpa, muerte, y confieren su perfil peculiar a los respectivos esbozos filosóficos. Describiendo —o sea, en cierta manera «desde fuera»—, Jaspers desarrolla una tipología de tales imágenes del mundo y actitudes, aunque no con la intención de un historiador o de una sociología del saber. Y él no apunta a algo así como una «conciencia en general», que debiera estar en la base de todos estos esbozos, un planteamiento muy apreciado entonces entre los neokantianos. A veces esta obra fue situada en el plano de la ciencia histórica, de la sociología del saber, o del neokantismo, pero su genuina intención no iba por ahí. Jaspers quería abordar la pregunta: ¿en qué formas puede realizarse el ser sí mismo, dónde puede perderse, o en qué puede fracasar? Lo que Jaspers barrunta aquí es el movimiento de la libertad, así como el miedo a la libertad, y la consiguiente disposición a encerrarse en la «concha» de supuestos principios y explicaciones seguros. Le interesan sobre todo las

formas de comportarse y pensar en «situaciones límites» (muerte, sufrimiento, azar, culpa, lucha), en las que se muestra el carácter de riesgo de una vida asumida con libre responsabilidad propia. En su *Autobiografía* Jaspers escribe sobre este libro: «Todo estaba captado como en un rápido golpe de vista… El temple del todo era más abarcador que cuanto había logrado decir»[119].

Con esta obra llegó un nuevo tono a la filosofía. La resonancia pública fue tan grande que Jaspers, aunque no había hecho la tesis sobre filosofía, en 1921 recibió una plaza de profesor de filosofía en Heidelberg. Pero su posición siguió siendo ambivalente. Entre los científicos de estricta observancia era considerado como un desertor, como alguien que se había metido en el terreno de lo inexacto, en la filosofía; y los filósofos lo tenían por un psicólogo con marcados aires de predicador.

Jaspers no lo rebatió. Se sentía en el camino «hacia lo libre».

En esta situación se produce el encuentro entre Jaspers y Heidegger. Y Jaspers entiende a Heidegger de maravilla cuando éste, caracterizando el propio trabajo filosófico, le escribe el 5 de agosto de 1921: «No sé si yo también voy a encontrar el camino hacia lo libre; deseo por lo menos llevarme y mantenerme a mí mismo hasta el punto de que pueda caminar» (BwHJ, pág. 25).

Desde 1919 Heidegger trabajaba en una recensión del libro de Jaspers. En junio de 1921 la envió a éste; la recensión se había convertido en un amplio tratado que, precisamente por su extensión, no pudo aparecer en el *Göttingische Gelehrten Anzeige*, tal como estaba planeado, sino que fue publicado por primera vez en 1973.

Heidegger dice en primer lugar muchas cosas loables sobre el libro, pero luego desarrolla su crítica formulada cautelosamente: Jaspers, dice, no ha ido lo bastante lejos. El ha escrito *sobre* la realización de la existencia, pero no ha puesto su propia reflexión *dentro de* esta realización de la existencia. El intenta conservar la libertad frente a las conchas de las concepciones del mundo y señalar el núcleo de la existencia personal, pero tales referencias se convierten a su vez en una concepción del mundo, si la libertad creativa en el fondo del ser sí mismo es descrita como algo dado, o sea, a la postre, de nuevo como un hecho científicamente constatable.

«Una auténtica autorreflexión», escribe Heidegger al final de su recensión, «no puede salir a la luz si no está ahí, y solamente está ahí en un estricto ser despertada, y ella sólo puede ser despertada genuinamente de tal manera que el otro sea sumergido sin miramientos en la reflexión… Y sumergir en la reflexión, llamar la atención, no es posible sino precediendo uno mismo en el camino» (W, pág. 42). Y para preceder, continúa, es indispensable aprehender por sí mismo el «asunto» de la filosofía. Pero el «asunto» de la filosofía es «el filosofante mismo y (su) indigencia notoria» (W, pág. 42).

Jaspers no tuvo por qué referir personalmente a él mismo la «indigencia»; del contexto se deduce con diáfana claridad que el vocablo se refiere a una indigencia antropológica, por lo cual Jaspers tampoco se molestó con motivo de esta recensión; no obstante, quedó desconcertado. ¿Qué quería decir Heidegger con la exigencia de que no había que filosofar *sobre* la realización de la existencia, sino *desde* ella? O bien Heidegger lo había tergiversado, no dándose cuenta de que él mismo ya estaba en el camino hacia el que aquél incitaba, en el camino de la filosofía como un «preocuparse de sí mismo» (Heidegger); o bien el autor de la recensión entendía de otro modo este camino; pero entonces las insinuaciones de Heidegger eran insuficientes. En todo caso Jaspers no veía cómo Heidegger había de proseguir en su camino. A pesar de todo, quedó el vago sentimiento de un camino común. El primero de agosto de 1921 escribe Jaspers a Heidegger: «Entre todos los comentarios que he leído, el suyo es el que excava más profundamente en las raíces de los pensamientos. Por eso, me ha conmovido en verdad interiormente. No obstante, echo de menos todavía el método positivo. Yo notaba siempre en la lectura la potencia de seguir adelantando, pero luego me quedé desengañado y me confirmé en que yo había llegado ya tan lejos como el autor de las páginas leídas» (BwHJ, pág. 23).

En su respuesta, Heidegger designa su recensión como un asunto «irrisorio y mezquino de principiante»; de ninguna manera, añade, «me imagino haber llegado más lejos que usted mismo, tanto más por el hecho de que me he propuesto hacer algunos rodeos» (5 de agosto de 1921, BwHJ, pág. 25). Durante un año descansa la correspondencia. Luego, en el verano

de 1922, Jaspers invita a Heidegger a pasar un par de días en Heidelberg: «Sería muy agradable que alguna vez pudiéramos filosofar un par de días en horas oportunas, y comprobar y fortalecer la “comunidad de lucha”. Sugiero que vivamos juntos, cada uno en su propia habitación —mi mujer está de viaje—, uno y otro podemos hacer lo que queramos; fuera de las comidas, podemos encontrarnos y hablar según le apetezca a cada uno, especialmente por la noche, o cuando se presente la ocasión, sin ningún compromiso» (6 de septiembre de 1922, BwHJ, pág. 32).

Heidegger acepta la invitación. Ninguno de los dos olvidará estos días de septiembre. De ellos se alimentan, pues pronto su amistad vivirá exclusivamente de ese futuro procedente del pasado. La intensidad filosófica, la serenidad amistosa, el sentimiento súbito de la irrupción y del comienzo comunes fueron «sobrecogedores» para Jaspers, según sus propias palabras retrospectivas; dice asimismo que Heidegger estuvo «cerca» de él en una forma inolvidable. Y Heidegger escribe a Jaspers después de estas sagradas conversaciones: «Los ocho días en su casa están constantemente en mi recuerdo. Lo súbito de estos días, hacia fuera totalmente sin acontecimientos…, el paso nada sentimental, seco, con que se acercó a nosotros una amistad, la creciente certeza de una comunidad de lucha segura de sí misma en ambas “partes”; todo esto es inquietante para mí en el mismo sentido en que el mundo y la vida son inquietantes para el filósofo» (19 de noviembre de 1922, BwHJ, pág. 33).

Tan alentadora era la amistad en esta fase inicial, que Jaspers propuso fundar una revista en la que sólo escribirían ellos dos, una «antorcha» de la filosofía. En el «desierto filosófico de la época» había que levantar la voz contra la filosofía de los profesores: «No censuraremos, pero la discusión será sin contemplaciones» (24 de noviembre de 1922, BwHJ, pág. 36). Sin embargo, luego se le ocurre al profesor Jaspers que Heidegger todavía no tiene una cátedra, por lo cual no había más remedio que esperar con el proyecto de la revista hasta que Heidegger recibiera una invitación. ¡Preocupaciones de profesores!

También otro motivo habla contra el proyecto de la revista. Ninguno de los dos está tan seguro de su posición como tendría que estarlo para abrir la campaña. Jaspers dice: «Ninguno de nosotros dos sabe lo que quiere; es

decir, ambos somos llevados por un saber que todavía no se ha explicitado» (24 de noviembre de 1922, BwHJ). Y Heidegger responde que ya se ha conseguido mucho si él mismo llega a estar «más seguro en la debida inseguridad concreta» (14 de julio de 1923, BwHJ, pág. 41).

En realidad, entre el verano de 1922 y el de 1923, Heidegger logra dar importantes pasos en el proceso de su propia aclaración. Se hace visible el punto de arranque de *Ser y tiempo*. Esos pasos están documentados en el legajo del texto *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Información de la situación hermenéutica*, que a finales de 1922 envía a Marburgo como documentación que acompaña a su solicitud (y que por primera vez en 1989 ha vuelto a salir a la luz), y en las lecciones de ontología del año 1923, el último semestre de Friburgo antes del nombramiento de profesor en Marburgo.

Las *Interpretaciones fenomenológicas* produjeron una impresión colosal en Marburgo. Paul Natorp vio en ellas un «esbozo» genial, y para Gadamer, que entonces estaba haciendo el doctorado con Natorp y pudo examinar el manuscrito, éste pasó a ser una «verdadera inspiración». Gadamer afirma que de este texto salió una «fuerza de choque» muy singular, la cual le indujo a desplazarse a Friburgo en el semestre siguiente, con el fin de oír a Heidegger y luego seguirlo de nuevo en su traslado a Marburgo.

Sin duda dejaron también una impresión parecida las lecciones de ontología del verano de 1923. No pocos de aquellos que más tarde alcanzarían rango y nombre en la filosofía se sentaban entonces a los pies del *Privatdozent* Heidegger, que entretanto ya era para algunos un rey secreto de la filosofía, un rey en paño suabo. Estaban allí Gadamer, Horkheimer, Oskar Becker, Fritz Kaufmann, Herbert Marcuse, Hans Jonas.

Heidegger, en el manuscrito sobre Aristóteles, da una lección lapidaria de su propósito filosófico: «El objeto de la pregunta filosófica es la existencia humana en cuanto interrogada por aquélla de cara a su carácter de ser» (DJ, pág. 238).

Esta definición sólo a primera vista carece de complicaciones. ¿Qué otra cosa habría de hacer la investigación filosófica y qué otra cosa ha hecho sino explorar el ser del hombre?

En todo caso la filosofía, a lo largo de su historia, ha investigado algunas cosas más, al margen del ser del hombre. Por esto mismo se hizo necesaria la protesta de Sócrates, que quería llevar nuevamente la filosofía a la preocupación del hombre por sí mismo. Y esta tensión entre una filosofía que quiere explorar a Dios y el mundo, y una filosofía que se concentra en la existencia humana, se mantiene a lo largo de la historia. Tales de Mileto, que mira al cielo y por eso cae en un pozo, es sin duda la primera encarnación palpable de dicho conflicto. En la filosofía de Heidegger la existencia del hombre está siempre en acto de derrumbarse.

Y a primera vista tampoco parece que ofrezca ninguna dificultad la expresión «carácter de ser». En la investigación de un «objeto», ¿qué otra cosa ha de buscarse sino su manera de ser?

El carácter de ser de una molécula, ¿no son los elementos de los que ésta se compone, las formas de reacción química, las funciones en el organismo, etcétera? El carácter de ser de un animal, ¿no se descubre en la anatomía, en su conducta, en su posición en la evolución, etcétera?

Entendido así, palidece el término «carácter de ser». Abarca simplemente todo lo que puede saberse en un *objeto*. En tal saber es ineludible que él sea a la vez un saber de las diferencias: cómo una molécula se distingue de otra, y cómo un animal se distingue de otros animales, o de las plantas, o también del hombre. El título sumario de «carácter de ser» se convierte en la pluralidad de muchos «caracteres de ser».

Bajo este aspecto tenemos, por una parte, la actitud del querer saber, que permanece igual en sí mismo, y, por otra parte, los muchos objetos posibles, acerca de los cuales queremos saber algo, cuyo «carácter de ser» se quiere investigar, prescindiendo de cuál sea en particular la intención con que eso se hace.

Desde Kant está claro para los científicos, sin género de dudas, que hay que acercarse a los distintos «objetos» con métodos diferentes. Esto tiene validez en particular para los dos «mundos», el de la naturaleza y el del hombre, en tanto el hombre es más que naturaleza, a saber, un ser que produce cultura y, en consecuencia, se produce a sí mismo. Precisamente los neokantianos habían agudizado la conciencia para la diferencia de

métodos en las ciencias culturales y en las ciencias naturales. Las ciencias naturales tienden a leyes generales, las ciencias culturales tienden a la comprensión de lo individual, dice Windelband. O bien, las ciencias naturales investigan hechos, las ciencias culturales estudian valores, en términos de Rickert. Según Heidegger, la reflexión allí realizada sobre los diversos caracteres de ser, no es, ni de lejos, suficientemente radical. Lo que él se propone, lo formula en el manuscrito sobre Aristóteles mediante una frase muy comprimida y por eso difícil de entender, que primeramente citaré y luego comentaré con el fin de aclarar las lecciones de ontología. «Esta dirección fundamental de la pregunta filosófica no se impone desde fuera ni se atornilla en el objeto interrogado, en la vida fáctica, sino que ha de entenderse como la aprehensión explícita de un movimiento fundamental de la vida fáctica, que es de tal manera que en la temporalización concreta de su ser está preocupada por su ser, incluso cuando ella se aparta de su propio camino» (DJ, pág. 238).

Con la expresión no «impuesto desde fuera», Heidegger quiere aplicar a la investigación del hombre en general el principio fenomenológico de que debemos dar oportunidad de «mostrarse» a lo que queremos investigar.

Por eso, las lecciones de ontología dedican también un amplio espacio a la reflexión previa acerca de cómo puede hablarse adecuadamente sobre el hombre, advirtiendo que en definitiva con estas reflexiones previas estamos ya en el interior del problema.

Cuando nos acercamos a un *objeto* para saber lo que él es, dice Heidegger, cuando queremos captar el «sentido de su ser», hemos de adentrarnos en el «sentido del acto» a partir del cual puede descifrarse el «sentido del ser» en general. A quien, proviniendo de un círculo cultural extraño, viene a parar en nuestra vida económica y no ha captado todavía el «sentido de su realización», no se le abrirá el «sentido del ser» del dinero, por más que lo palpe y sopese en su manos. E igualmente la música se queda en un mero ruido si yo no me hallo en el sentido de la realización de la misma. Otro tanto tiene validez en los diversos ámbitos del ser en el arte, en la literatura, en la religión, en el cálculo con números imaginarios, en el juego de fútbol. Y a su vez estas reflexiones permiten ver la estrechez de miras del procedimiento reduccionista. Si digo: el pensamiento es una

función de la fisiología del cerebro, o el amor es una función de la secreción glandular, entonces hago un enunciado sobre el ser del pensamiento y del amor sin haberme internado en su realización. Pero el sentido de su ser se abre por primera vez en esa realización. Todo eso: el juego, la música, la imagen, la religión, no está ahí si lo observamos con una actitud extraña al acto de su realización.

Estas reflexiones son de tipo fenomenológico. Han de crear claridad acerca de qué actitud se requiere para que puedan mostrarse los «fenómenos tal como ellos son de por sí». El «juego» no puede mostrarse a una actitud ajena a él. Sólo al amor se muestra el amor, sólo a la fe se muestra Dios. Y ¿cómo he de mirar, pregunta Heidegger, para que en general pueda mostrarse lo que «es» el hombre?

La respuesta no puede ser otra que ésta: el pensamiento de la existencia, si ha de comprender esta existencia, tiene que situarse en el sentido de su realización. Eso es lo que quiere expresar Heidegger con la formulación citada en el manuscrito de Aristóteles: «La aprehensión explícita de un movimiento fundamental de la existencia fáctica».

A este «movimiento fundamental» Heidegger le da aquí por primera vez la denominación enfática de *existencia*.

Cuando decimos que algo «existe», suponemos que se da cierto algo, y cuando averiguamos que efectivamente se da lo supuesto, decimos: existe realmente. Galileo, basándose en cálculos, supuso que

Júpiter había de tener una luna, y con ayuda del telescopio averiguó que esta luna de Júpiter «existe». Pero Heidegger quiere excluir precisamente esta significación de existir, en el sentido de lo «dado efectivamente». El utiliza el término en un sentido transitivo, a saber: en tanto yo existo, no estoy simplemente dado, sino que yo tengo que existirme; yo no sólo vivo, sino que he de «conducir» mi vida. Existencia es una forma de ser, es el «ser accesible para sí mismo» (DJ, pág. 245). Existencia es un ente que, a diferencia de otros, como las piedras, las plantas y los animales, está en una relación consigo mismo. No sólo «es», sino que se apercibe de que es «ahí». Y sólo porque se da esta apercepción de sí mismo, puede abrirse también el horizonte entero del cuidado y del tiempo. Por tanto, existir no es un estar dado, sino una realización, un movimiento. En qué medida para

Heidegger era excitante esta intuición, se pone de manifiesto en una carta a Karl Löwith del año 1921. Allí leemos: «Hago simplemente lo que debo y considero necesario, y lo hago como puedo; no corto mi trabajo filosófico según el patrón de las tareas culturales para un hoy general… Yo trabajo desde mi “Yo soy” y desde mi origen espiritual, fáctico en general. Con esta facticidad se desencadena el existir»[120].

El sentido de la realización de la existencia es el descrito existir en sentido transitivo, o bien, en una acepción idéntica, la vida fáctica como una vida que cuida, se preocupa, se proyecta en el tiempo. La existencia humana se hace comprensible solamente a partir del sentido de su realización, y no, en cambio, cuando yo la sitúo ante mí a manera de un objeto dado. La filosofía de la existencia, tal como la intuye Heidegger, y tal como él la esboza algunos años antes de *Ser y tiempo*, no se halla contemplativamente «sobre» la existencia, sino que es una expresión, un órgano de esta existencia. La filosofía es vida preocupada en la acción actual del espíritu. Heidegger, en las lecciones de ontología, dice que esta suprema posibilidad de la filosofía es la existencia en tanto está «despierta para sí misma» (GA, vol. 63, pág. 15), lo cual significa sobre todo sorprenderla allí donde ella «se aleja de su camino» (DJ, pág. 238). Eso no es otra cosa que hacer transparente la «tendencia a la caída» que va inherente a la vida, cortar los caminos de huida en la supuesta estabilidad, y tener el valor de entregarse a la inquietud de la vida, con la conciencia de que todo lo supuestamente sostenible, constatable, vinculante, no es otra cosa que lo aderezado: una máscara de la que la existencia humana se reviste, o que ella recibe como impuesta por la «interpretación pública», o sea, por las opiniones, representaciones morales y el sentido dominantes.

La «existencia despierta para sí misma» es, según Heidegger, la tarea suprema de la filosofía. Pero como esta verdad no nos permite descubrir una verdadera mismidad, sino que simplemente nos arroja de nuevo al corazón de aquella inquietud de la que queríamos huir, en consecuencia se da también el «miedo ante la filosofía» (GA, vol. 63, pág. 19). Para el Heidegger de estos años la filosofía es un borbotón de inquietud. El miedo a la filosofía es el miedo a la libertad. Heidegger, en lugar de hablar de «libertad», habla primeramente del «ser posible» de la vida fáctica.

Por tanto, filosofía en el sentido heideggeriano es realización concomitante de la existencia que cuida de sí y procura para sí, y es también movimiento libre y reflexión sobre el hecho de que pertenece a la realidad del hombre tener posibilidades. Así pues, con todo ello la filosofía no es sino existencia despierta y, en consecuencia, tan preocupada, problemática y mortal como esta misma.

Lo mejor que puede decirse sobre la filosofía, también sobre la heideggeriana, es la afirmación de que constituye un evento que, como todo existir humano, tiene su tiempo.

Capítulo octavo

En 1920 Heidegger había abrigado ya esperanzas de obtener un puesto de profesor en Marburgo. Entonces había llegado solamente a un éxito en la estimación, en el sentido de que quedó situado en el tercer puesto de la lista de candidatos. En Marburgo se tuvo entonces la impresión de que el joven *Privatdozent*, aunque era muy prometedor, todavía no tenía suficientes publicaciones. Cuando en el verano de 1922 se hizo de nuevo actual la pregunta de una posible llamada a Marburgo, donde había de hacerse la provisión de una plaza de profesor extraordinario, Heidegger todavía no tenía nuevas publicaciones. Sin embargo, su fama, basada tan sólo en la actividad docente, no había dejado de crecer. Y así Paul Natorp, el jefe de la escuela neokantiana de Marburgo, el 22 de septiembre de 1922 le dice por carta a Husserl que en dicha ciudad últimamente se ha «centrado la atención de manera particular»[121] en Heidegger, no sólo por el hecho manifiesto de que Husserl tiene en mucha estima a su asistente, «sino también por razón de lo que me han contado acerca de su evolución reciente…». Natorp pregunta si Heidegger está preparando alguna publicación que pudiera examinarse. Husserl transmite a Heidegger esta pregunta, y él, según escribe a Jaspers, se encierra durante «tres semanas» con el fin de preparar un extracto de sus trabajos sobre Aristóteles, antepone un prólogo y envía el legajo de sesenta páginas a Marburgo. Se trata del texto ya comentado: *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Información sobre la situación hermenéutica*.

«En Marburgo también ha encajado el trabajo», escribe Heidegger a Jaspers el 19 de noviembre de 1922. De hecho Natorp había escrito a Husserl que él y Nicolai Hartmann «habían leído con sumo interés el

extracto de Heidegger»[122], encontrando en el mismo «una originalidad, una profundidad y un rigor no usuales». Natorp valora positivamente las posibilidades de Heidegger en Marburgo.

También en Gotinga se interesan al mismo tiempo por Heidegger.

Georg Misch compone allí un entusiástico informe laudatorio. Heidegger, dice Misch, aporta «una conciencia original, nacida desde su propia evolución, acerca de la significación de la historicidad de la vida humana»[123].

Misch, yerno de Dilthey, no logra abrirse paso en Gotinga con sus alabanzas, y esto a pesar de los esfuerzos de Husserl, quien no sólo intercedió en Marburgo, sino también en el lugar de su actividad anterior a favor de una plaza para Heidegger. En Marburgo las expectativas parecen mejores. Sin embargo, Heidegger, que con su modesto sueldo de asistente no puede alimentar a una familia, que ahora ya comprende cuatro miembros (por lo cual Elfride tiene que buscarse un puesto en la enseñanza), se mantiene escéptico. Le escribe a Jaspers: «Este ser zarandeado de aquí para allá, con medias expectativas, adulaciones, etcétera, le deja a uno en un estado deplorable, aun cuando te propongas no hacer caso de ello» (19 de noviembre de 1922, BwHJ, pág. 34).

Pero Heidegger tiene éxito. El 18 de junio de 1923 recibe su invitación para un puesto de profesor extraordinario en Marburgo, «con posición y derechos de un profesor ordinario», tal como en los próximos días anunciará con orgullo a Jaspers.

Un año antes Jaspers y Heidegger se habían confirmado en la idea de una «comunidad de lucha». Tenían en la cabeza el plan de una revista filosófica que había de batallar sin «contemplaciones» contra el espíritu filosófico de la época, pero lo habían demorado por considerar que Heidegger todavía no cabalgaba con seguridad académicamente. Ahora la situación ha cambiado. Con todo, no vuelven al plan de la revista. Ahora bien, Heidegger habla sin contemplaciones de ningún género. Esto no puede pasar desapercibido en la carta a Jaspers del 14 de julio de 1923. Heidegger, recientemente nombrado profesor, se lanza con eufórico encono sobre el gremio. Contra su contrincante Richard Kroner, que había quedado en el tercer puesto de la lista, se manifiesta en estos tonos: «Nunca había

visto semejante miseria de hombre; ahora se hace compadecer como una vieja; el único beneficio que se le podría hacer sería retirarle la *venia legendi*». Frente al supuesto de que Kroner prometiera al influyente Nikolai Hartmann la asistencia a su curso, como un estudiante, en caso de obtener la plaza, continúa: «Yo no lo haré; pero a través del cómo de mi presencia le calentaré el infierno; una tropa de choque de dieciséis personas… me acompaña».

En un tono igualmente marcial conjura Heidegger la «comunidad de lucha» con Jaspers, esgrimiendo que ha llegado el momento de su «concreción»: «Hay que erradicar mucha idolatría, es decir, hay que poner al descubierto la obra espantosa y miserable de los diversos curanderos de la filosofía actual, y hay que hacerlo en tiempo de vida para que no crean que con ellos ha aparecido el reino de Dios».

Mientras Heidegger todavía sigue llamándose públicamente discípulo de Husserl y se aprovecha de que éste intercede a su favor, en el fuero interno se ha distanciado ya tanto de él, que en la carta mencionada a Jaspers lo incluye también entre los denostados curanderos: «Sin duda sabe usted que Husserl ha recibido una invitación de Berlín; se comporta peor que un *Privatdozent*, confundiendo la cátedra con la felicidad eterna… Husserl se ha salido de madre, si es que alguna vez ha estado “dentro”, cosa que me resulta cada vez más dudosa últimamente; oscila de aquí para allá y dice tales trivialidades que uno se siente movido a compasión. Vive de la misión de ser el “fundador de la fenomenología”, cosa que nadie sabe qué es; quien pasa un semestre aquí sabe lo que sucede; él comienza a darse cuenta de que la gente ya no le sigue… Y un ser así es el que quiere redimir al mundo en Berlín».

Lo cierto es, sin embargo, que Husserl no había aceptado la honrosa invitación a suceder a Ernst Troeltsch en la cátedra de Berlín. Su aspiración a redimir al mundo desde Berlín no era tan fuerte como suponía Heidegger. Diversos detalles indican que Heidegger proyecta sus propias ambiciones en su antiguo profesor. Pues precisamente esta carta belicosa a Jaspers muestra cómo Heidegger encuentra complacencia en asumir la función de Hércules, de un Hércules llamado a limpiar los establos del Augias de la filosofía. ¿Y no late ahí la función de redentor que él supone en Husserl?

De todos modos, en esta carta a Jaspers, Heidegger se regala con las fantasías de una «transformación fundamental y un derrumbamiento de la filosofía». En este semestre de 1923, Heidegger descubre que él es Heidegger.

En el curso de ontología de este verano, el último en Friburgo, está muy seguro de su causa. Le cuenta pictóricamente a Jaspers: «Dejo al mundo sus libros y su afectación literaria, y me busco a los hombres jóvenes. Uso la palabra "buscar" en un sentido intenso, pues ellos están "bajo presión" durante toda la semana; algunos no lo soportan, lo cual es la forma más sencilla de selección; algunos necesitan dos o tres semestres para comprender por qué yo no tolero en ellos ninguna pereza, ninguna superficialidad, ninguna patraña y ninguna frase huera, sobre todo en lo tocante a la "fenomenología"… Mi gran alegría se cifra en que a través de la enseñanza yo puedo producir un cambio aquí, y en que ahora soy libre» (14 de julio de 1923, BwHJ, pág. 41).

En los asuntos económicos no se encuentra todavía muy seguro. ¿Qué sueldo puede exigir? ¿Tiene derecho a una vivienda, a una ayuda para el traslado? Jaspers mitiga sus expectativas: «En relación con el sueldo apenas podrá plantear exigencias» (20 de junio de 1923, BwHJ, pág. 39).

Poco antes de su traslado a Marburgo adquiere Heidegger una pequeña parcela en Todtnauberg, en la que hace levantar su sencillo refugio. El mismo contribuye a la construcción con sus propias manos. Elfride lo organiza e inspecciona todo. Todtnauberg es desde ahora el domicilio en su retiro del mundo y a la vez el alto en el que se gesta la tormenta de su filosofía. Desde aquí todos los caminos conducen hacia abajo.

En el otoño de 1923 Heidegger llega a Marburgo; en la primavera de 1928 abandonará de nuevo la ciudad, para suceder a Husserl en Friburgo. Heidegger enjuició de distintas maneras estos cuatro años en Marburgo. Al final de su época de Marburgo escribe a Jaspers: «No puedo indicarle algo que hable en favor de Marburgo. No me he encontrado bien ni una sola hora» (13 de mayo de 1928, BwHJ, pág. 96).

Sin embargo, desde una mayor distancia temporal, en una conversación privada Heidegger califica estos años como el periodo de su vida «más

estimulante, más concentrado y más rico en acontecimientos»[124], y también como el «más feliz».

El enjuiciamiento negativo de la época de Marburgo en la carta a Jaspers tenía también un sentido táctico. Entonces Jaspers tomaba en consideración abandonar Heidelberg, y quería saber de Heidegger si a su juicio era recomendable un cambio a Marburgo. Y esto es lo que no podía hacer Heidegger, pues él sabía que no había sido solamente la situación en la universidad, sino también la oscilación entre Marburgo y Todtnauberg, lo que había hecho estos años tan productivos para él. Además había sucedido allí algo que no le quería contar a Jaspers. Hablaremos de esto inmediatamente.

Marburgo es una pequeña ciudad, cuenta con una tradición universitaria muy antigua y respira una atmósfera protestante. En 1927 la universidad celebró su cuarto centenario. Según cuenta Hermann Mörchen, en esta ocasión se vio a Heidegger entrar con aspecto destemplado y un desacostumbrado chaqué en la iglesia católica, que él normalmente no frecuentaba, mientras tenía lugar en la iglesia reformada la celebración litúrgica del aniversario. La pequeña ciudad, dominada por la universidad, quedaba vacía y dormida en las vacaciones semestrales, pero en estas fechas Heidegger estaba ya en su cabaña de Todtnauberg. La totalidad de la vida social resultaba fácilmente controlable. Unos y otros se conocían. Era un buen lugar para intrigas y chismorreos de pequeña ciudad, para camarillas mezquinas y el narcisismo de la pequeñísima diferencia. Se trataba de un mundo pequeño, que, sin embargo, se tenía por grande porque en él dominaban los «formados». Heidegger escribe a Jaspers: «La universidad es aburrida. Los estudiantes son probos y carecen de especial empuje. Puesto que yo me ocupo mucho del problema de la negatividad, tengo aquí la mejor oportunidad de estudiar qué aspecto tiene la “nada”» (2 de diciembre de 1926, BwHJ, pág. 69).

En Marburgo no había vida social, a la que, por lo demás, Heidegger no concedía ningún valor. También él se dejó ver a veces en casa de la señora del consejero Hitzig, donde eran «introducidos» ceremonialmente todos los recién llegados del mundo académico. Sobre esta señora corría el rumor de que compartía parentesco de sangre con noventa y un catedráticos vivos de

Alemania. Había un círculo de veneradores de George en torno a Friedrich Wolters, historiador de la economía. Los «modernos», los nuevos objetivistas, o los de tendencia izquierdista, se encontraban en casa de Richard Hamann, historiador del arte. Rudolf Bultmann congregaba a su alrededor a un círculo en el que una vez a la semana, de ocho a once de la noche, se leían textos griegos; a partir de las once se pasaba a la parte amena, que a su vez transcurría con una rigurosa división del tiempo: una hora de chismes académicos de alto nivel, y luego se podían contar chistes mientras se bebía vino y se fumaban puros. Los mejores chistes los llevaba Bultmann en una chuleta, a la manera erudita, concienzudamente, para poder echar mano de ellos cuando llegara la ocasión. Alguien como Ernst Robert Curtius, acostumbrado a la vida de gran burgués, sufría bajo estas circunstancias y a veces se desplazaba en tren hasta la cercana ciudad de Giessen para comer bien allí en el restaurante de la estación. Decía que esto no era posible en Marburgo.

En ese pequeño espacio del mundo universitario, Heidegger pronto se convirtió en un divo que exhalaba un aire de misterio. Impartía sus lecciones a primeras horas de la mañana, lo cual no fue razón suficiente para asustar a nadie, pues en tan sólo dos semestres había ya ciento cincuenta estudiantes en sus lecciones. Gadamer, un discípulo de Nikolai Hartmann hasta la llegada de Heidegger, narra cómo los hartmannianos se pasaban en manada a Heidegger.

Hartmann, un barón del Báltico, era un hombre nocharniego. Se levantaba a las doce del mediodía y acababa de despejarse a las doce de la noche. También él había congregado a su alrededor a un círculo animado. Se discutía hasta las horas del amanecer. Gadamer escribe: «Cuando Heidegger llegó a Marburgo y puso sus lecciones a las siete de la mañana, se hizo inevitable un conflicto. Carecíamos ya de valor en el círculo de Hartmann después de la media noche»[125].

Hartmann, que hasta la llegada de Heidegger había sido el punto central de la filosofía y ahora se veía desplazado, aceptó aligerado y liberado después de dos años una invitación a Colonia. Gadamer, que acababa de doctorarse con Hartmann, inicialmente intentó una concordia entre su antiguo y su nuevo maestro: «Cuando en el año 1924, época de nuestra gran

pobreza después de frenarse la inflación, hube de hacer un pequeño traslado estudiantil, usando para ello un carro con adrales, tuve una noble yunta que tiraba del carro: Hartmann y Heidegger en el mismo timón. ¡Y ellos tiraban en la misma dirección! En tales ocasiones Heidegger exhalaba un fascinante humor infantil. Cuando al regreso el carro estuvo vacío, de pronto dejó que Hartmann tirara en solitario…, saltó al carro y abrió el paraguas»[126].

También en su aspecto exterior Heidegger era una figura que llamaba la atención en Marburgo. En días de invierno podía vérsele saliendo de la ciudad con los esquís a la espalda.

En verano Heidegger llevaba su famoso traje de paño tirolés y pantalones abrochados en la rodilla; ése era su ennoblecido traje de excursionista. Entre los estudiantes esta vestimenta recibía el nombre de «traje existencial». Lo había diseñado el pintor Otto Ubbelohde; y para Gadamer este atavío tenía algo «de la sencilla elegancia de un labrador vestido de domingo»[127].

Heidegger estableció contacto inmediatamente con el Círculo Académico de Marburgo, un grupo unido con las asociaciones de juventud, que se alzó contra el mundo de las corporaciones, rechazaba el «provincianismo de los viejos señores», defendía el principio de la autoeducación y de la propia responsabilidad para la juventud, según el espíritu de la fórmula de Hohen-Meissner, e intentaba realizar el ideal de un estudio unificador de las disciplinas particulares. En este círculo era característica la mezcla de rigor al estilo de Stefan George y de romanticismo excursionista. En el plano social y político reinaban allí tendencias de izquierda y, en todo caso, antiburguesas. A las frases hueras de una formación burguesa se contraponía la «autenticidad». Cuando en cierta ocasión un estudiante dijo que quería «formar su personalidad», Heidegger comentó sarcásticamente: es mejor que lo dejes correr. Dominaba allí una atmósfera espiritual aproximadamente a la manera de la descrita por Thomas Mann en su *Doktor Faustus*, con ocasión del episodio del movimiento de juventud. Allí el autor hace que Adrian Leverkühn y algunos amigos, durante excursiones y pernoctaciones en graneros, desarrollen los grandes debates sobre Dios y el mundo, usando expresiones que pertenecen a la «jerga de los formados», «sin darse cuenta en absoluto

de su amaneramiento. Con gusto planteaban la “pregunta esencial”, hablaban de “espacio sagrado”, o “espacio político”, o “espacio académico”, de "principio estructural”, de una “relación de tensión dialéctica”, de “correspondencias ontológicas”, etcétera»[128]. Cuando los jóvenes se disponen para el sueño en el granero, las conversaciones han llegado a la «finitud desnuda».

Heidegger dio algunas conferencias en las asociaciones del Círculo Académico. Con tal ocasión añadió al rigor allí cultivado un acento especial, advirtiendo que precisamente los problemas existenciales debían tratarse con el «frío glacial del concepto». Heidegger también invitaba a los estudiantes a su casa, incluso para la fiesta de san Nicolás. Se entonaban canciones, Elfride había preparado torta, hacía su aparición un san Nicolás. Hermann Mörchen, que narra acerca de esto, recibió como regalo *La fenomenología del espíritu*, de Hegel. También hubo excursiones en común, con choza y guitarra. Estudiantes de este círculo podían visitar a Heidegger en su cabaña de Todtnauberg. Allí tenía su corte el rey oculto de la filosofía. En el solsticio de verano arrojaban ruedas de fuego hacia el valle, y Heidegger pronunciaba palabras fuertes en pos de ellas. A veces en la pradera delante de la cabaña se encendía una pila de leña y él pronunciaba un discurso. «Estar despierto en el fuego de la noche», así comenzó una vez, y en la próxima frase estaba de nuevo con sus queridos griegos. Parménides hacía acto de presencia en Todtnauberg.

Arnold von Buggenhagen, que como estudiante no tuvo éxito con Heidegger, describe así su entrada en el seminario: «Heidegger hablaba con voz en tono medio, sin utilizar un concepto; en el torrente del discurso fluía un entendimiento extraordinario, y más todavía una fuerza de voluntad que determinaba la dirección de la exposición, especialmente cuando la temática se hacía peligrosa. En su función de disertante sobre cosas ontológicas no ofrecía tanto la imagen de un profesor, cuanto la de un capitán-comodoro en el puente de mando durante una travesía oceánica, en una época en la que los movimientos de los icebergs podían acarrear todavía el peligro de hundimiento incluso de naves titánicas»[129].

Buggenhagen describe qué efecto hacía entonces este nuevo tono del filosofar, que por primera vez después de la aparición de la obra filosófica

principal de Jaspers, en el año 1932, fue bautizado con el nombre de «filosofía de la existencia». Se percibía, dice, como exoneración de las exigencias de un universalismo de la razón, que daba la sensación de una bufanda protectora, y como incitación a ponerse en juego a sí mismo «de alguna manera». El aliciente estaba precisamente en la indeterminación de este «de alguna manera». Pues pronto estuvo claro que en la filosofía de Heidegger no se trataba de confesiones personales, de expresionismo, o de un afable auxilio para la vida. Heidegger había rechazado tales expectativas con suficiente energía. En sus lecciones citaba con frecuencia a Schelling: «La angustia de la vida arroja al hombre del centro». El «centro» era para Heidegger aquel encuentro consigo mismo que está expresado en la sencilla frase: «Yo advierto que yo soy». Buggenhagen narra cómo Heidegger escenificaba magistralmente la inquietud que salía o debía salir de este «hecho desnudo». A quien había aprendido de Kant que el fundamento de derecho del conocimiento está en la razón, ahora podía parecerle que tal fundamento se halla en la existencia inconfundible e insustituible del individuo, o sea, no en lo capaz de unlversalizarse, sino en lo individual. Tácitamente se hablaba siempre de esto como algo fundamental; y, sin embargo, aquello de lo que se hablaba apenas alguna vez lograba adquirir contornos claros. Buggenhagen cuenta cómo él y algunos de sus compañeros se preguntaban abochornados si ellos tenían «suficiente masa de existencia»[130] para poder renunciar a la razón universalizable.

Al oír a Heidegger uno pronto se daba cuenta de que la filosofía no puede «estudiarse» a la manera de una materia tradicional de la universidad. Es cierto que las exposiciones de Heidegger estaban llenas de imponente erudición, pero se notaba que no era esto lo que le interesaba. Frente al saber, que él tenía a disposición sobradamente, se comportaba despreciándolo. Para los estudiantes ver a este filósofo en acción era un espectáculo que provocaba admiración. Lo veían unos como «un águila fastuosa aleteando en el aire», otros como un «hombre rabioso dentro de sí mismo». Buggenhagen narra cómo entonces de pronto se le ocurrió la idea de «si este filósofo no será un Aristóteles enloquecido, que llama la atención porque vuelve la grandeza del poder de su pensamiento contra su

pensamiento, y afirma en el pensamiento que no piensa, sino que es existencia»[131].

Pero esta *existencia* heideggeriana continuó siendo enigmática para muchos estudiantes, y lo mejor que ellos podían hacer era volver la vista al propio carácter enigmático. Buggenhagen confiesa que no llegaba a conseguirlo. Otros tendrán más éxito en este esfuerzo.

Hermann Mörchen cuenta en qué forma tan impresionante sabía «callar» Heidegger. Para Mörchen, que, además de filosofía, estudiaba germanística y teología, el hablar de la *existencia* tenía una significación religiosa. Se lo preguntó a Heidegger, pero éste calló, lo que para Mörchen significaba una prueba «de que nada habla más incondicionalmente y en voz más alta que un callar esencial. Y a la vez eso es un ejemplo del tipo de libertad que Heidegger dejaba a aquellos que pasaban a través de su escuela». En su seminario Heidegger dijo una vez: «Honramos la teología en tanto callamos acerca de ella»[132].

Pero este guardar silencio sobre la teología se hizo más difícil en Marburgo que en Friburgo, pues Marburgo era un baluarte de la teología protestante. Precisamente aquí estaban vivas sus acuñaciones «modernas», a saber, los intentos de lograr un nuevo acceso a la fe cristiana en disputa con el espíritu científico y la cultura.

Poco después de su llegada a Marburgo, Heidegger asistió a una conferencia de Eduard Thurneysen, que pertenecía al movimiento de la teología «dialéctica» de Karl Barth. Para Gadamer la aportación de Heidegger a la discusión resultó inolvidable, pues lo que él dijo contradecía, no, ciertamente, al espíritu del lugar, pero sí a los rumores que en Marburgo habían corrido acerca de Heidegger, a saber, que se había alejado de la Iglesia y de la fe. Heidegger dijo que «la verdadera tarea de la teología, que ésta ha de encontrar de nuevo, es buscar la palabra capaz de llamar a la fe y de conservar en la fe»[133].

Esta formulación describe con bastante exactitud el propósito del gran teólogo del lugar, Rudolf Bultmann, quien había llegado a Marburgo dos años antes que Heidegger. Desde allí renovó la teología protestante, por segunda vez después de Karl Barth. Esta teología, bajo el título de «desmitologización», no alcanzará su gran difusión en Alemania hasta

1945, pero Bultmann la desarrolla durante los años marburgueses de Heidegger. Y, a su vez, es una teología desde el espíritu de la filosofía heideggeriana. A este respecto Bultmann mismo no dejó ninguna duda. La descripción que Bultmann hace de la situación humana, de la «existencia», es tomada del análisis del ser-ahí que hace Heidegger: el hombre como un ser arrojado, el cuidado, la temporalidad, la muerte, la huida hacia la impropiedad. Tendrá importancia la crítica de Heidegger contra una metafísica en la que el pensamiento finge para sí una elevación totalmente irreal por encima del tiempo, así como una capacidad de disponer sobre la vida. A lo que Heidegger entiende por crítica de la metafísica corresponde en Bultmann la desmitologización. Al igual que Heidegger, Bultmann quiere poner al descubierto la «estructura existenciaria» de la existencia humana; y luego, el teólogo Bultmann quiere confrontar esta existencia «desnuda» con el mensaje cristiano, que es liberado a su vez de dogmas históricos y queda reducido a su fundamental significación existencial. El hecho de que Heidegger, tal como lo entiende Bultmann, no describe ningún ideal de la existencia, sino solamente las estructuras existenciales, lo hace apropiado para conectar con la teología de Bultmann. Pues, en efecto, éste dice: «En tanto la filosofía existencial no da respuesta a la pregunta por mi propia existencia, pone a ésta bajo mi responsabilidad personal, y, al hacer eso, me abre para la palabra de la Biblia»[134].

Heidegger y Bultmann pronto entablan amistad, una amistad que perdurará a lo largo de toda la vida. Sin embargo, la relación espiritual entre ellos es asimétrica. Bultmann no influye en Heidegger tanto como éste influye en aquél. Heidegger acepta la teología de Bultmann bajo el presupuesto de la fe, de una fe que en ningún caso puede ser asunto de la filosofía. En este sentido no asume su teología. Bultmann, en cambio, sigue durante un buen trecho el camino de la filosofía heideggeriana, a fin de encontrar aquel lugar en el que el mensaje cristiano puede impactar al hombre.

Por invitación de Bultmann, en el verano de 1924 Heidegger da ante los teólogos de Marburgo la conferencia sobre *El concepto de tiempo*, un ejemplo modélico del arte heideggeriano de un elocuente silencio filosófico en asuntos de la teología.

No quería decir nada sobre cosas teológicas y divinas. Al principio de la exposición acentúa que se limita a lo «humano»; pero hablará sobre esto de tal manera que al final una teología del tipo de la bultmaniana encajará como una llave en la cerraja.

En el momento de esta conferencia Heidegger está elaborando ya los pensamientos de *Ser y tiempo*. En forma comprimida presenta un esbozo de las más importantes «estructuras fundamentales del ser-ahí», que en conjunto están marcadas por el sello del *tiempo*.

Heidegger confiere aquí por primera vez a la temporalidad el matiz de la mortalidad: «El ser-ahí… sabe de su muerte… Es un precursar del ser-ahí hacia su haber sido» (BZ, pág. 12). Ya en toda acción y vivencia advertimos aquí y ahora este «haber sido». El curso de la vida es siempre un pasar de la vida. Experimentamos el tiempo en nosotros mismos como este pasar. Por lo cual ese «haber sido» no es el suceso de la muerte al final de nuestra vida, sino la manera de la realización de la vida, «el cómo de mi ser-ahí por antonomasia» (BZ, pág. 18).

¿En qué se distinguen estas reflexiones de la gran tradición del meditar sobre la muerte, del pensamiento de la muerte en Sócrates, de la admonición cristiana «memento mori», de la sentencia de Montaigne «filosofar significa aprender a morir»?

Se distinguen en que Heidegger no piensa la muerte para luego triunfar sobre ella con pensamientos, sino para dejar en claro que por primera vez el pensamiento de la muerte abre el siempre presente «haber sido», el acceso a la temporalidad y, con ello, al carácter indisponible del ser-ahí.

Esta conferencia se conforma con insinuaciones, que más tarde se desarrollarán con fuerza en el famoso capítulo sobre la muerte en *Ser y tiempo*. Sin embargo, las insinuaciones son suficientes para expresar un rechazo claro a una tradición poderosa de la teología y la metafísica. Es la tradición que establece a Dios o el ser supremo como una esfera sustraída al tiempo, en la que nosotros podemos participar sea por la fe, sea por el pensamiento. Heidegger interpreta esto como un esquivar la propia temporalidad. La supuesta vinculación a lo eterno, dice, no se remonta más allá del tiempo, sino que retrocede con espanto ante él, no amplía nuestras posibilidades, sino que permanece por debajo de ellas.

Esta tradición, de la que se distancia Heidegger, es aquella misma contra la que también Bultmann desarrolla su teología de la desmitologización, una teología que sitúa en el centro del mensaje cristiano la cruz y, por tanto, la muerte de Dios. En la teología de Bultmann se presupone la experiencia de la temporalidad tal como la elabora Heidegger. Según Bultmann, nadie puede ser receptivo para el mensaje cristiano, si no ha experimentado antes «el ser para la muerte», con todos sus terrores y angustias. Cruz y resurrección designan la transformación que se realiza en la vida de un creyente. El renacimiento del hombre no es un suceso fantasioso de una eternidad venidera, sino que se realiza aquí y ahora como conversión del hombre interior; y esto es un renacimiento desde la temporalidad de la vida experimentada temporalmente, es decir, desde la condición mortal. En vida estamos rodeados de muerte y en la muerte estamos rodeados de vida. Ahí está, según la interpretación de Bultmann, la paradoja y el sucinto mensaje del Nuevo Testamento.

También el ejemplo de Hans Jonas muestra en qué medida la filosofía de Heidegger era una fuente de inspiración para el pensamiento religioso de aquella época. Estudió con Heidegger y Bultmann, y su gran investigación sobre el tema de la *Gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía* procede con otro tema de la tradición espiritual (pues, en efecto, la gnosis fue el más poderoso movimiento espiritual del periodo comprendido entre la antigüedad tardía y el primer cristianismo), lo mismo que Bultmann procede con la tradición cristiana. Al igual que Bultmann, también Hans Jonas toma el análisis heideggeriano del ser-ahí como «cerraja» en la que luego encaja el mensaje espiritual como «llave». Y en este caso encaja especialmente bien. Pues la gnosis, por lo menos en la interpretación de Jonas, vive de la experiencia del «ser arrojado». La mística y teología gnóstica narra la «caída» del espíritu (*pneuma*) en el mundo terrestre, donde tiene que permanecer siempre extraño y apátrida. Sólo puede aclimatarse en medio de lo terrestre si traiciona y olvida su verdadero origen, si se disipa y pierde en el mundo. Para la idea gnóstica de la redención, todo depende de que el espíritu petrificado en el mundo supere su olvido del ser, se congregue nuevamente desde la dispersión y vuelva a recordar su origen olvidado. En suma, Hans Jonas describe la gnosis como un movimiento

religioso, delimitable históricamente, que buscaba una «propiedad» entendida heideggerianamente.

Para Heidegger se abrió en Marburgo una sorprendente oportunidad, lo que los teólogos de allí llamaban *Kairos*, la gran oportunidad de un tipo especial de «propiedad». Tuvo allí un encuentro del que, según confesará más tarde su mujer Elfride, surgió «la pasión de su vida».

A principios de 1924 había llegado a Marburgo una estudiante judía de dieciocho años, deseosa de estudiar con Bultmann y Heidegger. Era Hannah Arendt.

Procedía de una buena familia burguesa de judíos asimilados en Königsberg, donde había crecido. A la edad de diecisiete años se despertó ya su curiosidad filosófica. Leyó la *Crítica de la razón pura*, de Kant; dominaba el griego y el latín en tal medida que, a los dieciséis años, fundó un círculo de estudios y lectura de literatura antigua. Todavía antes del examen final de bachillerato, que ella hizo como alumna externa en Königsberg, había escuchado en Berlín a Romano Guardini y leído a Kierkegaard. La filosofía se había convertido para ella en una aventura. Y en Berlín había oído hablar también de Heidegger. Con mirada retrospectiva escribe a este respecto: «El rumor era muy sencillo: el pensamiento ha cobrado vida otra vez, los tesoros de la formación acerca del pasado, creídos en forma muerta, se convierten de nuevo en palabra viva, poniéndose de manifiesto que dicen cosas totalmente distintas de lo que con desconfianza se había supuesto. Hay un maestro; quizás es posible aprender a pensar… Es un pensamiento que asciende como una pasión del simple hecho de haber nacido para el mundo…, y que no puede tener una meta final…, como tampoco puede tenerla la vida misma»[135].

Hannah Arendt era en Marburgo una joven que, con su melena corta y su vestido de moda, atraía hacia sí todas las miradas. «Lo más llamativo en ella era la fuerza sugestiva que salía de sus ojos»[136], escribe en los recuerdos de su vida Benno von Wiese, que en los años veinte fue por breve tiempo amigo de Hannah; «uno se sumergía en ellos y era de temer que no pudiera subir de nuevo a la superficie». Los estudiantes la llamaban «la verde», a causa del elegante vestido verde que ella llevaba con frecuencia. Hermann Mörchen narra cómo, en el comedor estudiantil, a veces incluso

en las mesas próximas enmudecían las conversaciones cuando esta estudiante tomaba la palabra. Sencillamente, había que escucharla. Se presentaba con una mezcla de seguridad de sí misma y timidez. En la obligatoria entrevista de admisión al seminario de Bultmann, Hannah dio la vuelta a la lanza y puso ella misma las condiciones para su participación. Comunicó a Bultmann sin rodeos que no había de haber «ningún comentario antisemita»[137]. Bultmann le aseguró con sus modales tranquilos y amistosos que «nosotros dos saldremos bien de la situación», en el caso de que se produzca alguna manifestación antisemita. Hans Jonas, que conoció a Hannah Arendt en el seminario de Bultmann y trabó amistad con ella, cuenta cómo esta estudiante era valorada por sus compañeros como un fenómeno excepcional. Encontraban en ella «una intensidad, una seguridad en sus metas, un sentido de la calidad, una búsqueda de lo esencial, una profundidad, que le conferían un rasgo mágico».

Ella vivía en una buhardilla cerca de la universidad. Allí se encontraban sus amigos, que en parte le habían seguido desde Königsberg y Berlín, para enfrascarse en discusiones filosóficas, y allí les ofrecía también a veces el encantador espectáculo de ver cómo llamaba a su pequeño compañero de habitación, un ratón, haciéndolo salir de su agujero para darle de comer.

Y en esta buhardilla recibió también durante dos semestres, desde febrero de 1924, a su maestro filosófico Martin Heidegger, totalmente en secreto, ni siquiera sus mejores amigos debían enterarse del asunto.

Elzbieta Ettinger, basándose en los escritos postumos de Hannah Arendt, ha reconstruido algunos aspectos biográficos de la historia de esta relación (y por desgracia no ha dejado de proveerlos de tanto en tanto de penetrantes comentarios morales[138]). Cita textos de las cartas de Hannah Arendt y parafrasea las cartas de Heidegger (que no tienen licencia de publicación). Según las investigaciones de Ettinger, la historia comenzó en febrero de 1924. La estudiante ya había atraído la atención de Heidegger durante dos semestres, cuando a principios de febrero la invitó para una conversación en su despacho. Más tarde él recordará con frecuencia y agrado la imagen de la muchacha al entrar por la puerta. Ella llevaba un impermeable y un sombrero profundamente hundido en la cara. A diferencia de la entrevista con Bultmann, se comportó con mucha timidez.

Le fallaba la voz y emitía solamente su «sí» y «no» apenas audible. Hannah Arendt tuvo que sentirse atraída instantánea e irresistiblemente por este hombre al que admiraba. El 10 de febrero escribió Heidegger su primera carta a Hannah. El comienza con el encabezamiento formal «querida señorita Arendt». Alaba sus cualidades psíquicas y espirituales, y la estimula a permanecer fiel a sí misma. Es un carta objetiva y a la vez llena de afecto, es «un canto lírico», comenta Elzbieta Ettinger. También la primera carta de Heidegger a Elisabeth Blochmann había sido de este tipo: una mezcla de agasajo sutil y de autoescenificación como director espiritual. Entonces, el 15 de junio de 1918, había escrito: «Y si yo no hubiera llegado a la persuasión de que usted se mantiene valiosa en su destino por estar poseída de ese espíritu, no habría osado yo escribir hoy, ni osaría cultivar el contacto espiritual en el futuro. Manténgase fuerte y en buen ánimo…». Quizá menos seco, pero igualmente psicagógico se muestra Heidegger en su primera carta a Hannah, que se siente sobrecogida y confusa. El gran maestro ha puesto los ojos en ella. Cuatro días más tarde escribe Heidegger con la fórmula de «querida Hannah». Y dos semanas después le envía un par de líneas que permiten suponer el comienzo de la «intimidad psíquica» (Ettinger).

Y fue también en este mes de febrero cuando, según cuenta Hermann Mörchen, Heidegger presentó en el seminario de Bultmann una interpretación del comentario de Lutero sobre el capítulo tercero del Génesis, o sea, sobre el pecado original.

Hannah acepta las reglas de juego establecidas por Heidegger en este asunto amoroso. Lo más importante era el secreto riguroso. De ello no debía saber nada su mujer, ni nadie en la universidad y en la pequeña ciudad. Mensajes cifrados iban de aquí para allá, se acordaban citas precisas hasta el minuto. Un sutil sistema de signos mediante lámparas encendidas y apagadas, ventanas y puertas abiertas señalaba ocasiones y peligros. Hannah hacía todo lo que podía para facilitar a Heidegger las incomodidades de la doble vida. Ella acataba sus disposiciones, «a fin de que por mi amor a ti no te resulten las cosas más pesadas de lo que tiene que ser». Hannah Arendt no se atrevió a pedir a Heidegger que se decidiera por ella.

En las vacaciones de verano del año 1924, cuando Heidegger se encuentra en Todtnauberg, Hannah vuelve a casa de sus parientes en Königsberg y compone allí un autorretrato ligeramente cifrado, que hace llegar a Heidegger. Pues siente el tormento de no estar realmente presente en esta relación. Ella no puede darse a conocer, pero en las «sombras» —así denomina su texto— quiere mostrarse finalmente. Intenta encontrar un lenguaje para lo «extraordinario y maravilloso» que acaba de acontecer, y que ha rasgado su vida en un «aquí y ahora, y un entonces y allí». Califica su amor de «una firme entrega a un único». Hannah Arendt diseña los movimientos de su alma, que se halla escindida bajo la resaca de una interioridad sin mundo, como una vida en sombras, totalmente disuelta en estados de ánimo. El texto, roto por reflexiones y redactado desde la distanciada tercera persona, relata acerca de un amor que todavía no ha llegado cumplidamente al mundo. Falta algo muy elemental, algo que más tarde, en *Vita activa*, Hannah Arendt denominará el «espacio intermedio del mundo»: «En la pasión, con la que el amor aprehende solamente el quién del otro, se deshace como en llamas el espacio intermedio del mundo, por el que estamos unidos con otros y a la vez separados de ellos. Lo que separa a los amantes del mundo común es el hecho de que ellos carecen de mundo, de que el mundo entre los amantes está quemado».

Este «espacio intermedio del mundo» no sólo es borrado por la pasión, sino también por la coacción exterior de mantener el secreto. Donde el amor no puede mostrarse, donde no hay testigos para él, allí pronto se pierde también el criterio de distinción entre realidad e imaginación. Esto oprime a Hannah, y ella habla en las «sombras» de su «encantado destierro». En una poesía de este tiempo leemos:

> ¿Por qué me das la mano
> con timidez y escondido?
> ¿Vienes de país tan lejano,
> que desconoces nuestro vino[139]?

Heidegger tenía diecisiete años más que ella, era padre de dos hijos, estaba casado con una mujer ambiciosa, que cuidaba con esmero la

reputación de la familia y veía con recelo cómo entonces las estudiantes revoloteaban en torno a su marido. Se mantuvo especialmente distante en relación con Hannah Arendt, sin duda porque Heidegger la trataba con preferencias, y también porque era judía. El antisemitismo de Elfride era ya notorio en los años veinte. Günther Stern (Anders), más tarde casado durante algunos años con Hannah Arendt, recuerda cómo Elfride Heidegger, con ocasión de una fiesta en Todtnauberg, le preguntó si quería entrar en el grupo de juventud nacionalsocialista de Marburgo, y cómo se mostró consternada cuando él le comunicó que era judío. Si Hannah entonces no puso a Heidegger ante una decisión, esto no excluye que la esperara por iniciativa de él. Mantener el asunto en secreto era en definitiva su juego. Desde el punto de vista de Hannah, tenía que ser él quien hiciera algo por convertir esta relación en una realidad más compacta. Pero Heidegger no quería; la entrega de Hannah era un dicha para él y, sin embargo, para él no debía desprenderse de ahí ninguna responsabilidad. En las cartas insiste una y otra vez en que nadie lo comprende como ella, también y precisamente en asuntos filosóficos. Y de hecho Hannah Arendt demostrará todavía lo bien que ha entendido a Heidegger. Lo entenderá mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo. Como acostumbra suceder entre los amantes, ella responderá complementariamente a su filosofía, y le dará aquella mundanidad que todavía le falta. Al «precursar la muerte» responderá con una filosofía de la natividad; al solipsismo existencial de «mi singularidad» (*Jemeinigkeit*) responderá con una filosofía de la pluralidad; a la crítica de la «caída» en el mundo del «uno» replicará con el *amor mundi*. Al «claro» (*Lichtung*) de Heidegger responderá ennobleciendo filosóficamente la «esfera pública». Sólo así surgirá de la filosofía de Heidegger un todo completo; pero este hombre no lo notará. El no leerá los libros de Hannah Arendt, o lo hará muy de pasada, y lo que lee allí le ofende. De todo esto seguiremos hablando más adelante.

Heidegger ama a Hannah y la amará por mucho tiempo; la toma en serio, como una mujer que lo comprende, y ella se convertirá en su musa de *Ser y tiempo*; él le confesará que sin ella no habría podido escribir la obra. Pero en ningún momento se persuadirá de que puede aprender de ella. Cuando en 1955 aparece el gran libro de Hannah, *Los orígenes del*

totalitarismo, y ella proyecta una visita a Heidegger, al final desiste de su propósito. En una carta a Heinrich Blücher da la razón de su proceder: «El hecho de que precisamente ahora tiene que aparecer mi libro… ofrece la peor de todas las constelaciones pensables… Como tú sabes, yo estoy completamente dispuesta a comportarme frente a Heidegger como si nunca hubiera escrito ni fuera a escribir una línea. Y ésa es tácitamente la *conditio sine qua non* de todo el asunto»[140].

Volvamos a Marburgo. Cuanto más dura la relación, tanto más difícil resulta mantenerla en secreto y, además, ésta comienza a hacerse poco a poco inquietante para Hannah. Puesto que Heidegger anhela los deliciosos instantes del encuentro, pero no aspira a tener a Hannah siempre junto a él, pues esa posición corresponde a Elfride, propone a Hannah a principios de 1925 un traslado, y el lugar preferido es Heidelberg, junto a su amigo Karl Jaspers. No se trata de un final de la relación, sino de una separación espacial. Mientras tanto Hannah también baraja ya la idea de abandonar Marburgo. Pero ella tiene también otras razones. Probablemente esperaba que Heidegger intentaría retenerla; y se siente ofendida cuando éste sugiere por propia iniciativa que ella se aleje. Sin embargo, por su parte no estaba en juego una mera táctica. Diez años más tarde escribe a Heinrich Blücher —quien para ella será todo: amante, amigo, hermano, padre, compañero—: «Me parece increíble todavía que haya podido conseguir las dos cosas, el “gran amor” y la identidad con la propia persona… Y tengo lo uno por primera vez desde que tengo lo otro. Por fin sé también lo que propiamente es dicha»[141].

En unión con Heinrich Blücher, un compañero de sufrimiento en el exilio, antiguo comunista y luego formado en América como autodidacta, hasta el punto de llegar a recibir la oferta de una cátedra de filosofía, por primera vez en unión con este intelectual carismático, soberano y cálido, podrá experimentar ella la unidad de entrega y encuentro consigo misma. Con Heidegger esto no era posible. Para conservarse a sí misma quiere alejarse de Heidegger a finales de 1924. Pero no logra deshacerse de él. Aunque le oculta su dirección en Heidelberg, en su interior espera secretamente que él la buscará y encontrará.

Por medio de Hans Jonas averigua Heidegger la dirección en Heidelberg, y las cartas vuelven a circular en una y otra dirección. Las citas se hacen más sofisticadas todavía. En la primavera Heidegger se dirige a Suiza para una conferencia. Le propone encontrarse en un pequeño poblado de la ruta. El interrumpirá el viaje por un día. Dormirán en una pensión. Le promete que se asomará en todas las pequeñas estaciones donde pare el tren. Hannah cuenta a Heidegger su relación con Benno von Wiese, y más tarde también su relación con Günther Anders. Ella encuentra ofensiva la reacción de Heidegger.

Este la felicita, pero sigue proponiendo citas. Y le da a entender así que él, con su gran pasión, se considera elevado sobre todas las pasiones del día en las que ella se enreda. Y, sobre todo, sin duda no advierte que sus amoríos son intentos impotentes de desprenderse de él. Y en el caso de que lo haya notado, su conducta significa, según la impresión de Hannah, que a él le gustaría dejar en libre juego su poder sobre ella. Hannah se retira, no contesta a sus cartas; pero puede ser que luego llegara una nueva incitación, una súplica, una declaración de amor, y ella acudió. Así sucedió en un viaje a Nuremberg al final de los años veinte. Está de viaje con una amiga y recibe una carta de Heidegger, que la llama a la manera como el funcionario Klamm llama a Frieda en *El castillo*, de Kafka. Y, lo mismo que Frieda, Hannah no duda ni un instante; interrumpe el viaje y vuela veloz hacia Heidegger.

Seis años después de la despedida de Marburgo, Hannah Arendt escribe su libro sobre Rahel Varnhagen. En la descripción de la fracasada relación amorosa de Rahel con el conde Finckenstein se tiene la impresión de que aquí la autora elabora experiencias y desencantos propios. Rahel quería que el conde se pronunciara por ella no sólo en su salón, sino también ante su familia. Ella, la judía, quería ser conducida a su mundo noble, y si él no tenía valor para hacerlo, si, como escribe Hannah Arendt, no le había de conceder el regalo de la «visibilidad» y del «hacer notorio», entonces tenía que decidirse al menos por la ruptura. Rahel, continúa Hannah Arendt, fue humillada sobre todo porque el conde dejó las cosas a su curso y así hizo posible que la inercia de las circunstancias triunfara sobre la aventura del amor. «El es vencedor», escribe Hannah Arendt, «y ha conseguido lo que

quería: que la vida, el “destino” —más exactamente, su vida, su destino— se enseñoreara sobre sus pretensiones, que a él le parecían desmesuradas y locas, sin comprometerse en lo bueno o en lo malo, sin empeñarse a fondo»[142].

¿No era Heidegger un «vencedor» de ese tipo, que por su falta de decisión consiguió que el «destino» se enseñoreara sobre sus «pretensiones desmedidas y locas»?

Una vez que el «destino» ha ejecutado este trabajo y separado a los dos por muchos años, y cuando Hannah encuentra de nuevo a Heidegger en 1950, escribe a Heinrich Blücher: «En el fondo me siento feliz simplemente por la confirmación de que yo tenía razón al no olvidar…»[143]. Con este reencuentro comenzará un nuevo capítulo de una historia que dura de por vida.

Heidegger conserva la «inspiración» para el propio trabajo incluso después de la partida de la musa. Durante las vacaciones del semestre en Todtnauberg trabaja en la preparación de aquel manuscrito que en 1927 aparecerá bajo el título de *Ser y tiempo*. Heidegger ha alquilado una estancia a un labrador próximo. La cabaña resulta demasiado estrecha e inquieta cuando está allí la familia. En las cartas a Jaspers, al que no confiesa su relación con Hannah Arendt, le anuncia su formidable y atractiva furia de trabajo. El 24 de julio de 1925 escribe: «El 8 de agosto me voy a la cabaña, y me alegro mucho del aire fuerte de las montañas; a la larga uno se arruina con esta cosa suave y ligera de aquí abajo. Dedicaré ocho días a trabajos con la leña, y luego escribiré de nuevo». Y el 23 de septiembre de 1925 dice: «Aquí arriba se está fantástico; con sumo gusto me quedaría trabajando aquí hasta la primavera. No añoro en absoluto la sociedad de los profesores. Los campesinos son mucho más agradables e incluso interesantes». Y el 24 de abril de 1926 llega de Todtnauberg la triunfante comunicación: «El primero de abril he iniciado la edición de mi tratado *Ser y tiempo*… Estoy muy en forma y me fastidia solamente el semestre que viene, junto con el aire provinciano que a uno lo envuelve de nuevo… Es ya noche profunda, la tormenta azota los altos, en la choza chirrían las vigas, la vida está pura, simple y grande ante el alma… A veces

ya no comprendo que allá abajo puedan desempeñarse papeles tan sorprendentes…».

El impulso para terminar por lo menos una parte de *Ser y tiempo* había venido de fuera. Nicolai Hartmann había aceptado en 1925 la llamada a Colonia, y la facultad de Marburgo quería que Heidegger pasara desde la posición de no numerario a la de profesor numerario. La comisión encargada ejerce una presión suave sobre Heidegger a fin de que presente un nuevo trabajo para su publicación. Se refiere a una declaración de Hartmann, quien había dicho que estaba a punto de terminarse un «excelente trabajo de Heidegger». Esta referencia le basta a la facultad de filosofía para proponer a Heidegger el 5 de agosto de 1925 como sucesor de Hartmann. Pero el 27 de enero de 1926 llega una respuesta negativa de Berlín. Becker, ministro de Educación, escribe: «A pesar de todos mis reconocimientos de los éxitos docentes del profesor Heidegger, no me parece viable la concesión vitalicia de una cátedra de tanta importancia histórica como ésta, mientras no vean la luz grandes producciones literarias que merezcan un reconocimiento señalado de los compañeros de especialidad, cosa que se requiere para la provisión que nos ocupa»[144]. El 18 de junio de 1926 la facultad de filosofía escribe de nuevo al ministerio con la petición de que promueva al profesor Heidegger. Aduce como argumento que entretanto éste ha entregado a la imprenta un trabajo mayor, y adjunta pruebas de imprenta. El 25 de noviembre llegan devueltas las pruebas de imprenta. El ministerio se reafirma en su decisión. A principios de 1927 aparece *Ser y tiempo* como un número especial del *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica*, editado por Husserl y Max Scheler. También el ministerio comprende ahora, finalmente, qué tipo de obra ha salido a la luz. El 19 de octubre de 1927 pasa Heidegger de la situación de profesor no numerario a la de numerario.

Hubo un enojoso ir y venir. Heidegger escribe a Jaspers el 24 de abril de 1926: «Toda esta historia… me resulta completamente indiferente». Pero, en todo caso, Heidegger se vio obligado por las circunstancias a entregar su obra a la imprenta, aun cuando él no la considerara terminada. Jaspers va recibiendo por envíos las pruebas de imprenta, con moderados comentarios de Heidegger. El 24 de mayo de 1926 éste comenta: «En conjunto se trata

para mí de un periodo de transición…». Y el 21 de diciembre de 1926 escribe que él no valora «excesivamente» el trabajo, pero que «a base de él… ha llegado a comprender lo que querían otros de mayor altura». Y el 26 de diciembre de 1926 dice: «El trabajo no me aportará más de lo que yo ya poseo de él, a saber, el hecho de que yo mismo he llegado a un suelo libre y así puedo plantear preguntas con cierta seguridad y dirección».

En la primavera de 1927 yace moribunda la madre de Heidegger. Este insinúa a Jaspers la preocupación que le produce el hecho de que, a los ojos de la madre, él se presenta como un hijo que ha abandonado la fe: «Comprenderá de algún modo que yo soy una preocupación grave para ella y le hago más dolorosa su propia muerte. La última hora que yo pasé junto a mi madre… fue una lección de "filosofía práctica" que no olvidaré. Creo que para la mayoría de los "filósofos" la cuestión de la filosofía y la teología o, mejor, de la fe y la filosofía, es un mero problema de escritorio» (primero de marzo de 1927, BwHJ, pág. 73).

En medio de estas semanas en las que la madre se encuentra moribunda, el 9 de marzo de 1927 Heidegger da una conferencia en Tubinga sobre el tema de *Fenomenología y teología*, repitiéndola un año más tarde en Marburgo con una reelaboración. Allí Heidegger habla de que «la fe en su núcleo más íntimo, como una posibilidad específica de existencia, queda como el enemigo mortal frente a la forma de existencia que corresponde a la filosofía». Esta oposición, añade, no excluye un «recíproco tomarse en serio y reconocerse», pero eso sólo es posible si se mantiene y no se difumina la diferencia. Una filosofía cristiana es un «hierro de madera». La filosofía ha de poder confiarse a sí misma «como la pregunta libre de una existencia humana centrada puramente en sí misma» (W, pág. 66).

Así entiende él su filosofía. Cree que con *Ser y tiempo* ha llegado a ella. Y por eso en la despedida de la madre le depositó en el lecho de muerte el ejemplar para uso del autor de la obra que acababa de aparecer.

Capítulo noveno

Miremos hacia atrás: Martin Heidegger había comenzado como filósofo católico después del preludio teológico. Su pensamiento se movía en tomo a la pregunta de Dios como clave de bóveda y garante de nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos. Heidegger procedía de una tradición que sólo podía afirmarse defensivamente frente a una modernidad para la cual Dios había perdido su significación. Heidegger quería defender el cielo sobre Messkirch, incluso con las armas de esta modernidad, por ejemplo, con la tesis husserliana de la validez supratemporal y suprasubjetiva de la lógica, un pensamiento que él encontró prefigurado en la filosofía metafísica de la Edad Media. Pero también había descubierto ya allí la propia duda nominalista de una razón que confiesa ante sí misma que para ella es incomprensible no sólo Dios, sino también la *haecceitas*, el éste aquí, el individuo singular. El individuo, decían los escolásticos, es inefable.

Sin embargo, por primera vez la historicidad descubrió para él toda la problematicidad de la metafísica. El pensamiento metafísico ciertamente no cuenta con la inmutabilidad del hombre, pero sí cuenta con la inmutabilidad de las últimas relaciones de sentido. Heidegger aprendió de Dilthey que también las verdades tienen su historia. Hacia el final de su trabajo de habilitación, él realizó el cambio decisivo de perspectiva: consideró desde la distancia el pensamiento medieval, al que se había acercado tanto, y así éste se le presenta como una época del espíritu que ciertamente fascina, pero que se hunde. La persuasión de Dilthey, según el cual «el sentido y la significación surgen por primera vez en el hombre y en su historia», se hizo decisiva para él. La idea de historicidad radicalmente entendida destruye toda pretensión de validez universal. Quizás esta idea representa la mayor

ruptura en la autoconcepción del hombre dentro de la historia occidental. Y significa también el final del filosofar «católico» de Heidegger.

La historia real, el desmoronamiento del mundo de ayer en la guerra mundial, hizo el resto para que Heidegger experimentara que el suelo se mueve y es necesario comenzar de nuevo.

Después de 1918 la vida histórica pasará a ser para Heidegger la base del filosofar. Pero con esta persuasión, dice Heidegger, no se ha ganado mucho mientras permanece indeterminado el concepto de «vida». En la escuela de la fenomenología había adquirido conciencia de que aquí hay un problema. En efecto, con buen estilo fenomenológico se había planteado la pregunta: ¿qué actitud debo elegir para que la vida humana pueda *mostrarse* en su propiedad? La respuesta a esa pregunta pone el fundamento de la propia filosofía: la crítica a la objetivación. La vida humana se nos escapa de las manos, dice, cuando la queremos captar con actitud teorética, objetivante. Lo advertimos ya en el intento de hacer consciente la simple «vivencia de la cátedra». En el pensamiento objetivante desaparece la riqueza de las relaciones del mundo de la vida. La actitud objetiva «despoja de vida» la vivencia y «desmundaniza» el mundo que encontramos a nuestro alrededor. El filosofar de Heidegger se dirige a la oscuridad del instante vivido. No se trata allí de ninguna profundidad misteriosa, de ningún mundo inferior del inconsciente, o ningún mundo superior de lo espiritual, sino de la propia transparencia de las relaciones de la vida, también de las cotidianas. La filosofía pasa a ser para Heidegger el arte de mantener «despierto al ser-ahí para sí mismo». La dirección hacia lo cotidiano implica un acento polémico contra una filosofía que sigue creyendo que conoce la destinación del hombre. Heidegger se presenta con la pasión del nuevo comienzo. En sus primeras lecciones está en acción una complacencia dadaísta en la destrucción de las obras elevadas de la cultura y en desenmascarar como simple fantasmagoría los sentidos creados en el pasado. «Brama» con su «facticidad» y se encomienda al diablo ante «las tareas culturales de un hoy general», escribe a Löwith en 1921. Fatigosamente al principio, y luego con el *crescendo* de un logro triunfante, de lo oscuro del ser-ahí, según la manera actual de denominar la vida humana, va sacando poco a poco las estructuras que en *Ser y tiempo* se

presentarán como existenciarios: *ser-en, estados de ánimo, comprender, caída, cuidado*. Acuña la fórmula según la cual el «ser ahí se juega su propio poder ser».

Los años comprendidos entre 1923 y 1927, fecha de la aparición de *Ser y tiempo*, son un periodo de enorme productividad. En los grandes cursos están desarrollados ya los temas de esta obra. Medida con ese macizo intelectual, que en la edición general ocupa unas mil quinientas páginas, la obra *Ser y tiempo* casi no es más que la punta de un iceberg. De todos modos, en ella los pensamientos se expresan con una sutil arquitectura y con alta elaboración terminológica. También ha quedado incluida en el libro la armadura del edificio, o sea, los dispositivos metódicos, por lo cual la obra puede despertar la impresión de una monstruosa pesadez. Eso no menoscabó su repercusión en el escenario académico, al que lo sencillo le parece más bien sospechoso. En el público general la oscuridad del libro formaba parte de su nimbo. Podía quedar abierto si lo oscuro era el ser-ahí mismo, o bien su análisis. En todo caso el conjunto aparecía envuelto en una atmósfera de misterio.

En *Ser y tiempo* Heidegger trabaja en la demostración filosófica de que la existencia humana no tiene otro soporte que ese *ahí*, ese ahí que ella tiene que ser. En cierta manera continúa el trabajo de Nietzsche: pensar la muerte de Dios y criticar «a los últimos hombres» (Nietzsche), que se ayudan con mezquinos dioses sustitutivos y ni siquiera dejan paso al estremecimiento por la desaparición de Dios. En *Ser y tiempo* la fórmula indicadora de la capacidad de estremecerse es: «valor para la angustia».

El título de *Ser y tiempo* parece prometer que en esta obra se trata de la totalidad. En el escenario académico era conocido que Heidegger preparaba una gran obra, pero no se esperaba que estableciera una pretensión tan poderosa. No olvidemos que Heidegger entonces no era tenido todavía por un filósofo creativo, sino que se consideraba como un virtuoso intérprete de la tradición filosófica, el cual podía actualizarla como ningún otro y, a este respecto, procedía con Platón o Aristóteles lo mismo que Rudolf Bultmann con Cristo: revitalizando.

Hermann Mörchen recuerda cómo Heidegger, a principios del año 1927, en una amena reunión con los estudiantes de la asociación, «sin palabras y

con gran expectativa, como un niño que muestra su secreto juguete preferido, puso a la vista un pliego de un reciente ejemplar de pruebas, una hoja con el título: *Ser y tiempo*»[145].

La obra, llena de efectos dramatúrgicos, se abre con una especie de prólogo en el cielo. Aparece Platón. Es citada una sentencia del diálogo *El sofista*: «Pues, sin duda, ya estáis familiarizados desde tiempos con lo que propiamente opináis cuando utilizáis la expresión “ente”; nosotros, en cambio, otrora ciertamente creíamos entenderlo, pero ahora somos presas de la perplejidad».

Esta «perplejidad», dice Heidegger, sigue dándose todavía, pero no lo confesamos ante nosotros mismos. Todavía no sabemos lo que opinamos cuando decimos que algo es «ente». El prólogo contiene una acusación contra un doble olvido del ser. Hemos olvidado lo que es el ser, y por añadidura hemos olvidado este olvido. «Y así hay que plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser», pero, como hemos olvidado el olvido, «antes hay que volver a despertar ante todo una comprensión del sentido de esta pregunta».

Tal como ha de ser en un prólogo, ya al principio se insinúa hacia dónde va encaminada la obra: «La interpretación del tiempo como el posible horizonte de toda comprensión del ser». El sentido del ser es el tiempo. Se desvela el punto principal, pero, para hacerlo comprensible, Heidegger no sólo va a necesitar todo este libro, sino también el resto de su vida.

Se trata de la cuestión del ser. Sin embargo, propiamente hablando, Heidegger plantea dos preguntas. La primera dice así: ¿qué entendemos en verdad cuando utilizamos la palabra *ente*? Se pregunta por el sentido de la expresión. Sobre esta pregunta apoya Heidegger otra totalmente distinta, la del sentido del ser mismo. Acerca de la pregunta en su doble significación afirma Heidegger que ni siquiera tenemos una comprensión del sentido de la pregunta. Es una afirmación extraña.

Por lo que se refiere al sentido del ser (no de la expresión), podemos decir que es la cuestión que atrajo persistentemente la reflexión humana desde los comienzos históricos hasta hoy. Es la pregunta por el sentido, el fin y la significación de la vida humana y de la naturaleza. Es la pregunta por los valores y orientaciones de la vida, por el porqué y para qué del

mundo, del *kosmos*, del universo. La vida moral práctica hace preguntar al hombre por todo eso. En tiempos anteriores, cuando física, metafísica y teología constituían todavía una unidad, también la ciencia había intentado responder a la pregunta por el sentido. Ahora bien, desde que Kant halló que nosotros, como seres morales, ciertamente hemos de plantear la pregunta del sentido, pero como científicos no podemos responderla, las ciencias estrictas se abstienen de esta cuestión. No obstante, la vida moral práctica sigue planteándola, y lo hace cada día, en la propaganda, en la poesía, en la reflexión moral, en la religión. ¿Cómo puede afirmar Heidegger que ya no hay ninguna comprensión de esta pregunta? Sólo puede afirmar esto si opina que todos los tipos de sentido mencionados, junto con las preguntas correspondientes por el sentido, pasan de largo ante el «sentido del ser». Estamos ante una afirmación audaz, que en primer lugar pone bajo la debida luz al filósofo mismo. Pues él comparece como alguien que descubre de nuevo lo olvidado y escondido desde los días de Platón. Ya con el prólogo en el cielo se escenifica Heidegger como protagonista de una cesura epocal. Veremos todavía lo que él pueda aportar sobre el sentido del ser en particular. Heidegger es un maestro en prolongar los caminos. Sólo podemos alegrarnos en serio sobre la luz cuando ésta aparece al final del túnel.

De momento Heidegger deja de lado la pregunta por el sentido del ser, que yo llamo la «pregunta enfática», y comienza con la otra pregunta, con la «semántica», que suena así: ¿Qué queremos decir cuando usamos la expresión *ente*?, ¿en qué «sentido» hablamos de «ser»? Esta pregunta pertenece enteramente al contexto de las ciencias modernas. Cada ciencia, la física, la química, la sociología, la antropología, etcétera, elabora un determinado ámbito de lo que es, o bien trata el mismo ámbito, pero con diversos planteamientos y métodos. Toda reflexión metódica acerca de cómo acercarse adecuadamente a su objeto, implica una ontología regional, aun cuando no se utilice esta denominación. Por eso, en principio no resulta evidente la afirmación de Heidegger cuando dice que no está claro en qué sentido se toma el ser en el respectivo ámbito de objetos. Precisamente el neokantismo había mostrado una gran sensibilidad para la conciencia del método. Allí se dieron las distinciones sutiles de Rickert y Windelband

entre ciencias naturales y ciencias culturales, la hermenéutica de Dilthey, la sociología comprensiva de Max Weber, el método fenomenológico de Husserl, la hermenéutica psicoanalítica del inconsciente. Ninguna de esas ciencias era metódicamente ingenua, todas tenían una conciencia ontológica del problema, pues reflexionaban sobre su lugar en el contexto total de la investigación de lo real. Por tanto, para la pregunta semántica y metódica tiene validez lo mismo que para la pregunta enfática por el ser. En ambos casos afirma Heidegger que no hay ninguna comprensión del sentido de las preguntas. Y, sin embargo, éstas se plantean por doquier: la enfática en la vida moral práctica, y la metódico-semántica en las ciencias.

Heidegger tiene que encaminarse a algo especial, todavía no sabemos qué es esto. Hábilmente pone en juego la tensión, para luego proponer sus tesis. Según él, precisamente en la investigación del hombre se evidencia que las ciencias no tienen claro en qué sentido ponen éstas a la luz el *ser* del hombre. Las ciencias proceden como si fuera posible abarcar con la mirada al hombre a manera de un todo dado, lo mismo que en el caso de otros objetos dados en el mundo. Y en ello siguen una tendencia espontánea del ser-ahí «a entender el propio ser desde el ente con el que él esencialmente se comporta siempre y en primer lugar, desde el “mundo”» (SuZ, pág. 15). Pero eso es una automistificación del ser-ahí, el cual, mientras vive, nunca está acabado, no es enteramente, no se halla concluido como un objeto, sino que permanece siempre abierto para el futuro, lleno de posibilidades. El ser-ahí implica un ser posible.

A diferencia de los demás entes, el hombre tiene una relación con su propio ser. Heidegger da a esto el nombre de *existencia*. Según he mostrado ya con ocasión de la interpretación de Aristóteles que ofrece Heidegger en 1922, existencia tiene un sentido transitivo. Heidegger llama «ser arrojado» a lo intransitivo en el ser-ahí: «¿alguna vez un ser-ahí ha decidido libremente como él mismo… si quiere o no quiere venir a la existencia?» (SuZ, pág. 228). Pero si nosotros estamos ahí intransitivamente, no podemos menos de vivir transitivamente lo que es intransitivo en nosotros. Nosotros podemos y debemos ser transitivamente lo que hemos llegado a ser intransitivamente. Más tarde Sartre encontrará para esto la fórmula: «Hacer algo de aquello para lo que uno ha sido hecho». Nosotros somos

una relación con nosotros mismos, y en ello va implicado a la vez que somos una relación con el ser. «El distintivo óntico del ser-ahí está en que él es ontológico» (SuZ, pág. 12).

La expresión *óntico* designa todo lo que hay. La expresión *ontológico* se refiere al pensamiento curioso, admirado, estremecido por el hecho de que yo soy y de que en general hay algo. Es ontológica, por ejemplo, la incomparable frase de Grabbe: «¡Por una vez en el mundo y entonces precisamente como quincallero en Detmold!». Así pues, ser-ahí o existencia significa que nosotros no sólo somos, sino que además nos damos cuenta de que somos. Y nunca estamos terminados como una «cosa ya dada» (*Vorhanden*), no podemos caminar a nuestro alrededor, sino que en cada punto estamos abiertos para un futuro. Hemos de dirigir nuestra vida; somos una tarea para nosotros mismos. Somos lo que nos hacemos.

Ya al principio, en la pregunta: ¿cómo puede hablarse adecuadamente del ser-ahí?, Heidegger sitúa el tiempo en su punto de mira.

Mirando al interior del tiempo como en un horizonte abierto, advertimos que hay ante nosotros cosas inciertas, y con toda seguridad una: el gran *pasar*, la muerte. Somos conocidos con ella no sólo porque los otros mueren, sino porque nosotros podemos experimentar en todo momento el «pasar»: el curso del tiempo, constantemente pequeñas despedidas, incesantemente pequeñas muertes. Temporalidad es la experiencia del pasar presente, futuro y, en definitiva, mortal.

Ambos aspectos de la temporalidad, el de cerrar y el de abrir, el ser para la muerte y el ser posible, son una grave incitación para el ser-ahí. Y por ello el ser-ahí tiende a comportarse consigo mismo como con algo ya dado, como con algo que creemos poder terminar antes de haberlo acabado. Así se cierra el círculo y estamos de nuevo al principio de la obra. La objetivación científica del hombre es para Heidegger un eludir la temporalidad inquietante del ser-ahí. A este respecto las ciencias continúan simplemente la ya mencionada tendencia obstinada del ser-ahí cotidiano a entenderse a sí mismo «desde el mundo», es decir, a entenderse como una cosa entre cosas. Ciencia es la forma cultivada y metódicamente trabajada de la propia cosificación del ser-ahí. Pero Heidegger quiere llegar al alma de este corazón de piedra.

Enlaza las dos preguntas, la enfática por el sentido del ser y la metódico-semántica por el sentido de la expresión «ser», y las une mediante la tesis: la tendencia a arrojar al ser-ahí entre las cosas se mantiene también en la pregunta enfática por el sentido del ser. El «sentido» es buscado como un algo que se da en el mundo o en un más allá imaginario, como algo que está ante los ojos, a lo que podemos agarrarnos y por lo que podemos orientarnos: Dios, una ley universal, las tablas pétreas de la moral.

Esta manera de preguntar por el sentido, como si lo buscado fuera algo que ya está dado, según Heidegger, pertenece a la huida del ser-ahí ante su temporalidad y su ser posible. La pregunta por el sentido del ser ha sido ubicada en la dimensión de una metafísica de lo ya dado, y desde allí ha recibido su respuesta, con lo cual no dio en el corazón de su objetivo. Hoy día semejante desconcierto celebra de hecho su feliz estado originario: «se hace sentido», hay programas para proporcionar sentido, se habla de la escasez de resortes de sentido, y de que hay que administrarlos eficazmente. Tenemos ahí una metafísica especialmente necia de lo que ya está dado.

Aquí no se trata de una falsa actitud teórica. La pregunta por el sentido del ser, según hemos indicado, ya no constituye una pregunta de las ciencias estrictas, que han realizado un avance grandioso, y lo han hecho precisamente por desligarse de esa pregunta. La pregunta del sentido es planteada por la conciencia moral práctica. Pero ¿cómo hemos de entender esta actitud de la conciencia?

Pertenece al refinamiento dramatúrgico de *Ser y tiempo* el hecho de que Heidegger no deja que comparezca el sujeto real de la pregunta por el sentido del ser hasta la mitad de la obra. El sujeto, el «quién» de esta pregunta es un estado de ánimo; y en él la «afección fundamental es la angustia». En la «angustia» el ser-ahí pregunta por el sentido del ser, por el sentido de su ser. El famoso parágrafo 40 está destinado al análisis de la angustia. En *Ser y tiempo*, a pesar de Hannah Arendt, no hay parágrafos sobre el júbilo, sobre el amor, afecciones desde las que podría brotar también la pregunta por el sentido del ser. Eso tiene algo que ver no sólo con la peculiaridad filosóficamente fundable de determinadas afecciones, relativa a la capacidad filosófica de apertura, sino que también tiene algo

que ver con el autor, con sus afecciones fácticas y su preferencia por algunas de ellas.

Vayamos a la angustia. Es la reina sin sombra entre los estados de ánimo. Hay que distinguirla del miedo. Este se dirige a algo determinado, está bordado en cuadros pequeños. La angustia, en cambio, es indeterminada y carece de límites, lo mismo que el mundo. El ante qué de la angustia es el «mundo como tal». Ante la angustia todo se hunde desnudamente en el suelo, despojado de cualquier significatividad. La angustia es soberana, puede hacerse poderosa en nosotros, y eso por un motivo nulo. Y ¿cómo no iba a ser así, si su auténtico enfrente es la nada? Al que siente angustia, «el mundo ya no puede ofrecerle nada, como tampoco puede ofrecerle nada el "ser con otro"». La angustia no tolera otros dioses junto a sí; ella singulariza en un doble sentido. Rompe el vínculo con el otro hombre y hace que el individuo caiga fuera de las relaciones familiares con el mundo. Ella confronta al ser-ahí con el desnudo «hecho» (*Dass*) del mundo y del propio sí mismo. Pero lo que queda entonces, cuando el ser-ahí ha pasado a través del frío fuego de la angustia, no es nada. Lo que quemó en él la angustia, ha puesto al descubierto el núcleo de brasa del ser-ahí: «el ser libre para la libertad de elegirse y aprehenderse a sí mismo».

Por tanto, en la angustia el ser-ahí experimenta «lo inquietante» del mundo y la propia libertad. Así la angustia puede ser ambas cosas a la vez: angustia del mundo y angustia ante la libertad.

Este análisis fue estimulado por Kierkegaard, para quien la angustia ante la libertad es la angustia ante el llegar a ser culpable. Kierkegaard intenta superar la angustia mediante el «salto» a la fe, un salto sobre el abismo. La «angustia» de Heidegger no es el preludio de este salto. Ha perdido la fe de sus orígenes. En Heidegger se da la angustia ante el salto cuando ya estamos precipitándonos.

Es evidente que la filosofía heideggeriana de la angustia vive también del sentimiento general de crisis en los años veinte. El malestar en la cultura estaba ampliamente difundido; el ensayo de Freud con este título apareció en 1929. Los ensayos relativos a la concepción del mundo durante estos años estaban acuñados por el sentimiento desapacible de un mundo en

ocaso, invertido, o alienado. Eran sombríos los diagnósticos y numerosas las ofertas de terapia. Tenían su coyuntura los intentos de curar el todo enfermo desde un punto. Lo mismo que en la política de Weimar el centro democrático fue triturado por el extremismo de los transformadores totales, de igual manera en la filosofía de la crisis durante aquellos años dominaba la tendencia a refugiarse en soluciones extremas. Estas ostentaban diversos nombres: «proletariado», el «inconsciente», el «alma», lo «santo», el «pueblo», etcétera. Carl Christian Bry, en su libro *Verkappte Religionen (Religiones enmascaradas)*, un supervenías de los años veinte, analizaba pormenorizadamente las filosofías superadoras de la crisis. Cuando apareció el libro dos años antes de *Ser y tiempo*, hacían estragos el antisemitismo fanático y el pensamiento racista, comenzaba la línea bolchevique del KPD (Partido Comunista de Alemania), Hitler escribía *Mi lucha* en Landsberg, millones de hombres buscaban su salvación en movimientos sectarios —ocultismo, vegetarianismo, cultura nudista, teosofía y antroposofía—; había muchas promesas de redención y ofertas de orientación. El trauma de la depreciación de la moneda había permitido que florecieran los negocios de los santos de la inflación. Según la terminología de Bry, todo puede convertirse en «religión enmascarada» si en forma «monomaníaca» pasa a ser el único principio de la interpretación del sentido y de la salvación. Bry, que era él mismo un hombre religioso, encontró un criterio sorprendentemente simple para distinguir entre religión y religión sustitutiva. Una religión real educa para la veneración ante lo inexplicable del mundo. A la luz de la fe, el mundo se hace más grande, y también más oscuro, pues él conserva su misterio, y el hombre se entiende como parte del mismo. Este permanece inseguro de sí mismo. En cambio, para el monomaniaco de la «religión enmascarada» el mundo se encoge. «Este encuentra en todo y en cada una de las cosas solamente la confirmación de su opinión»[146], que defiende con el fervor de la fe contra el mundo y contra la propia duda.

La obra *Ser y tiempo* estaba anclada en este clima de crisis, pero se distinguía del género correspondiente por el hecho de que aquí no se ofrecía ninguna terapia. Freud, en 1929, introducía así su diagnóstico sobre *El malestar en la cultura*: «No tengo valor para comparecer como profeta ante

mis compañeros de la raza humana, y me doblego a su reproche de que yo no puedo ofrecerles ningún consuelo, pues eso es lo que en el fondo exigen todos»[147]. Estas palabras son adecuadas también para caracterizar la empresa de Heidegger. También él piensa desde la experiencia del malestar y se niega a presentarse como profeta y «ofrecer consuelo».

De todos modos, la pregunta enfática de Heidegger por el «sentido del ser» podría despertar tales esperanzas. Y éstas se despertaron de hecho, aunque no se cumplieron. Y el que tales esperanzas quedaran desengañadas pertenece al mensaje de *Ser y tiempo*, que suena así: detrás no hay nada. El sentido del ser, en efecto, es el tiempo; pero el tiempo no es ningún tanteo de dones, no nos da ningún contenido y ninguna orientación. El sentido es el tiempo, pero el tiempo no «da» ningún sentido.

En el análisis heideggeriano del ser-ahí la angustia marca el punto de la peripecia: nos precipitamos en las relaciones en las que hemos «vivido fijamente» hasta ahora. Los análisis que preceden al capítulo de la angustia tienen como tema el ser-ahí familiarizado establemente con su mundo. Se pone de manifiesto que la angustia, como hace que se escurra el mundo y, por ello, es un fenómeno distanciador, es más fácil de describir que ese singular *ser-en-el-mundo* del ser-ahí cotidiano, sin distancias, fijamente vivido. Si queremos hacerlo transparente, en cierto modo hemos de «participar» en este movimiento sin distancias del ser-ahí, sin podernos situar en un punto de vista exterior. Precisamente aquí tiene validez el principio fenomenológico: no se puede hablar «sobre» el fenómeno, sino que hemos de adoptar una actitud que permita al fenómeno «mostrarse».

Bajo ese aspecto, la filosofía hasta ahora ha pecado en cierto modo. Ha descrito o bien cómo la conciencia surge a partir del mundo (naturalismo), o bien cómo el mundo queda constituido por la conciencia (idealismo). Heidegger busca un tercer camino. Su punto de partida, más original, pero también más constringente, es: hay que comenzar por el «ser-en». Pues «fenoménicamente» ni me experimento primero a mí mismo y luego experimento el mundo, ni, a la inversa, experimento primero el mundo y luego me experimento a mí mismo, sino que en la experiencia están dadas ambas cosas a la vez en unión indisoluble. Esta experiencia recibió en la fenomenología el nombre de «intencionalidad». Según Heidegger, ahí está

la intuición fundamental de la fenomenología, que él, por su parte, entiende como la relación del ser-ahí con el mundo, y no sólo, a diferencia de Husserl, como estructura de la conciencia.

El análisis del «ser-en» conduce a extravagantes atornillamientos de la terminología. Eso se debe a que todo enunciado conceptual ha de evitar una recaída en la separación, aparentemente obvia, de sujeto y objeto, y en la elección de un punto de vista bien «subjetivo» (interior), bien «objetivo» (exterior). Surgen así las palabras monstruosas repletas de guiones, que quieren designar las estructuras en su conexión inseparable. Veamos algunos ejemplos. *Ser-en-el-mundo* significa: el ser-ahí no se contrapone al mundo, sino que de antemano se encuentra ya siempre en él. *Ser-con-los-otros* significa: el ser-ahí se encuentra ya siempre en situaciones comunes con los otros. *Pre-ser-se-anticipadamente* equivale a decir: el ser-ahí mira al futuro practicando el cuidado desde el punto del ahora no sólo ocasionalmente, sino siempre. Estas expresiones muestran el carácter paradójico de toda la empresa. Análisis indica que algo es desmembrado. Pero Heidegger intenta, analizando, revocar los efectos del análisis, la escisión en partes y elementos. Heidegger aborda el ser-ahí lo mismo que una colonia de algas. Dondequiera que la cojamos, tendremos que arrancarla siempre como un todo. Este esfuerzo por captar algo particular, pero refiriéndose siempre al todo que se relaciona con ello, conduce a veces a una involuntaria parodia de sí mismo. Así, por ejemplo, el *cuidado* es definido como «pre-ser-se-anticipadamente-en (un mundo) como un ser-junto a (los entes con los que nos encontramos dentro del mundo)» (SuZ, pág. 327).

La complejidad del lenguaje ha de ser adecuada a la complejidad del ser-ahí cotidiano. En la lección titulada *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, del verano de 1925, Heidegger dice: «Si nos vemos obligados a introducir aquí palabras pesadas y que quizá no resulten bonitas, eso no se debe a un capricho mío, ni se basa en una afición especial a una determinada terminología, sino que responde a las exigencias de los fenómenos mismos… No hay que escandalizarse por el hecho de que tales formulaciones aparezcan con frecuencia. Las ciencias, y menos la filosofía, no pueden presumir de una terminología más bonita» (GA, vol. 20, pág.

204). Además, en analogía con el procedimiento de Brecht, la terminología especial es una técnica de extrañamiento, pues lo que constituye el tema de la investigación no es «una cosa extraña y desconocida, sino, por el contrario, la más próxima», por lo cual puede inducir a «ver falsamente» (GA, vol. 20, pág. 205). En este sentido se trata de un lenguaje calculado, que dice lo más obvio de tal manera que también los filósofos puedan comprender. Y así el lenguaje da a conocer también las fatigas de la filosofía en la exploración de la vida cotidiana, dimensión que el pensamiento filosófico eludió por lo regular. «Lo más próximo y lo conocido ónticamente es lo más lejano ontológicamente, es lo desconocido… y no tomado en consideración» (SuZ, pág. 43).

Al análisis del ser-ahí lo llama Heidegger «análisis existenciario», y las determinaciones fundamentales del ser-ahí reciben el nombre de «existenciarios». Este concepto ha dado pie a muchas tergiversaciones. Pero está formado simplemente en analogía con el concepto tradicional de categoría. La filosofía tradicional ha dado usualmente el nombre de categorías a las determinaciones fundamentales de sus «objetos», como, por ejemplo, el espacio, el tiempo, la extensión, etcétera. Puesto que para Heidegger el ser-ahí no es un «objeto» dado, sino que es «existencia», en consecuencia él no designa las determinaciones fundamentales del mismo como categorías, sino como «existenciarios».

Por tanto, Heidegger comienza el análisis del ser-ahí con el *ser-en*, por la razón de que el mismo ser-ahí comienza con ello. El *ser-en* no significa solamente que nos encontramos en algún lugar, sino también que siempre estamos faenando con algo, que tenemos que habérnoslas con algo.

Sabemos que es radical el que va a las raíces. Para Marx la raíz del hombre era el hombre que trabaja. El «comportamiento con (el manejo de) algo» como determinación fundamental del hombre, en términos de Heidegger, es más amplio todavía que «trabajar». Marx había definido el trabajo como «metabolismo con la naturaleza». En Heidegger el comportarse ciertamente se refiere al «mundo circundante» (de las cosas y la naturaleza), pero se refiere también al «mundo del sí mismo» y al «mundo común» (sociedad).

El enfoque de Heidegger es pragmático, pues la acción, o sea, lo que hemos llamado «comportamiento», es la estructura fundamental del ser-ahí.

También es pragmático el enlace entre acción y conocimiento. Expresado con la terminología heideggeriana: el comportamiento primario tiene en cada caso su correspondiente «mirar en torno». El conocimiento es una función de la acción. Por ello está también fuera de lugar el intento de entender la conciencia cognoscente desde sí misma. Lo dicho se dirige contra la investigación fenomenológica de la conciencia en Husserl. Puesto que el conocimiento surge del comportamiento práctico con el mundo, ha de investigarse también desde la actividad práctica de la vida.

¿No es eso un regreso al conocido principio materialista: «El ser determina la conciencia»? Pero Heidegger objeta: si suponemos que la conciencia está determinada por el ser, damos a entender que sabemos qué es ser, cuando, en verdad, no lo sabemos, pues eso es lo que preguntamos. Tenemos que limitarnos a observar con atención y describir fenomenológicamente cómo nos sale al encuentro «el mundo circundante, el mundo común, el mundo del sí mismo».

Heidegger pregunta en primer lugar: ¿de qué manera y como qué nos sale al encuentro el mundo circundante de las cosas? Y responde: nos sale al encuentro como «útil» (*Zeug*, utensilio), que se halla en una determinada relación de «conformidad» dentro del círculo de mi actividad.

Veamos un ejemplo. Yo no percibo como una tabla de madera barnizada la puerta que abro por costumbre. Si estoy familiarizado con ella, no la percibo. La abro para ir a la habitación donde trabajo. Ella tiene su «lugar» en mi ámbito de vida, y también en mi tiempo de vida: desempeña una determinada función en el ritual de mi jomada cotidiana. Se incluyen aquí su crujido, las huellas de su uso, los recuerdos que lleva «inherentes», etcétera. Según la expresión que usa Heidegger, esta puerta es «a la mano» (tiene un «ser de uso»: *zuhanden)*. Si, sorprendentemente, alguna vez está cerrada y me doy en ella con la cabeza, entonces experimentaré con dolor la puerta como una tabla dura de madera, cosa que también es. En ese caso el «ser a la mano» (el ser de uso) se convierte en un «ser a la vista (en una cosa material)».

Las relaciones con las que de esta manera estamos familiarizados constituyen el mundo de las «cosas que usamos» (de lo que está a mano). Allí hay un nexo de significación que me resulta familiar en la acción, aunque no lo conozca en sus pormenores. Nosotros «vivimos» esas significaciones, sin que las hagamos explícitamente conscientes. Por primera vez cuando se llega a una perturbación, sea a partir del exterior, sea a partir de la conciencia, se desmembra este nexo vivido, y entonces las cosas llaman la atención como meros «objetos materiales» (como algo que está «a la vista)». Pero en esas cosas que están a la vista han desaparecido o se han desvirtuado las significaciones vividas del ser a la mano (de las cosas en cuanto «usadas)». Por primera vez con la transformación del ser a la mano en un ser a la vista, las cosas pasan a ser «objetos» en sentido estricto, aquellos objetos que pueden ser investigados en la actitud teorética.

El análisis de Heidegger intenta salvar para el pensamiento el mundo de lo que está «a la mano», que la mayor parte de las veces «pasa desapercibido» para el conocimiento filosófico. Con excesiva precipitación se enfocan las cosas (y los hombres) de tal manera que sólo se den en la forma indiferente de «cosas a la vista». Más tarde Heidegger dará el nombre de «olvido del ser» a la transformación del mundo en algo meramente a la vista, y la conservación consciente del ámbito de vida constituido por lo «a la mano» se convertirá en la unión con el ser, entendida como una «cercanía» y un «habitar junto a las cosas». Y la actitud correspondiente se llamará «desasimiento».

En cualquier caso, en *Ser y tiempo* predomina otro ideal de existencia, según hemos de ver todavía.

A la estructura fundamental de este comportarse con el mundo Heidegger le da el nombre de «cuidado». Confiere a la expresión una significación amplia. El cuidado es todo. Para esclarecerlo, Heidegger cita la fábula de Higinio sobre la «Cura» (cuidado), procedente de la Antigüedad tardía:

> «El cuidado estaba cruzando el río y vio tierra arcillosa; tomó pensativo un trozo y comenzó a darle forma. Mientras recapacitaba sobre lo que había producido, intervino Júpiter. El “cuidado” le rogó

> que le infundiera espíritu, a lo que aquél accedió con facilidad. Pero cuando el cuidado quiso dar su nombre a la criatura producida, se lo prohibió Júpiter, urgiendo que se le debía dar su propio nombre. Estando el "cuidado" y Júpiter en disputa sobre el nombre, se alzó la tierra (*Tellus*) y quiso también que se pusiera su nombre a quien ella había hecho donación del cuerpo. Tomaron como juez a Saturno, que ecuánimemente pronunció esta sentencia: "Tú, Júpiter, porque has dado el espíritu, has de recibir el espíritu en su muerte; y tú tierra, porque has aportado el cuerpo, recibirás el cuerpo. Ahora bien, como "el cuidado" ha formado por primera vez este ser, que sea él el que lo posea mientras viva"» (SuZ, pág. 198).

Por tanto, «cuidado» no ha de significar que las «preocupaciones» nos asaltan una y otra vez. «Cuidado» es un rasgo fundamental de la condición humana. Heidegger usa la expresión en el sentido de cuidar, planificar, preocuparse, calcular, prever. Aquí es decisiva la relación temporal. Sólo puede estar cuidando un ser que ve ante él un horizonte de tiempo abierto e indisponible, dentro del cual ha de vivir. Nosotros somos seres que cuidamos y procuramos porque experimentamos explícitamente el horizonte temporal abierto hacia delante. El cuidado no es otra cosa que la temporalidad vivida.

Cuidando, impelidos por el tiempo, nos encontramos actuando con el mundo, que, desde la perspectiva del comportamiento con él, puede ser a la vista o a la mano. Pero el ser-ahí mismo no es ni algo a la vista ni algo a la mano, sino que es «existencia». «Existir» significa tener una relación consigo mismo, tener que comportarse consigo mismo y en consecuencia con su ser. ¿Cómo se anuncia al hombre el propio ser? Heidegger responde: en el «estado de ánimo».

> «Las posibilidades de apertura que tiene el conocimiento se quedan demasiado cortas… frente al abrir originario de los estados de ánimo, en los que el ser-ahí es puesto… ante su ser» (SuZ, pág. 134).

Heidegger impugna explícitamente una pertinaz automistificación de la filosofía. Puesto que la filosofía es un esfuerzo del pensamiento, atribuye a éste la mayor capacidad de apertura. En ella se supone que los sentimientos y los estados de ánimo son «subjetivos» y, por ello, resultan inapropiados para sustentar el conocimiento objetivo del mundo. Es evidente que los llamados «afectos» fueron siempre objetos de la curiosidad teórica. Estos podían ser objetos del conocimiento, pero, por lo regular, no eran admitidos como órganos del conocimiento. Con Nietzsche y el vitalismo esto había cambiado radicalmente; sin embargo, para Heidegger el cambio no era suficientemente radical. La filosofía que parte de los «estados de ánimo», dice, se dejó desplazar al «refugio del irracionalismo», que es un mal domicilio para la filosofía. «El irracionalismo, como antípoda del racionalismo, habla solamente bizqueando de aquello frente a lo cual éste es ciego» (SuZ, pág. 136).

Heidegger aborda directamente los «estados de ánimo», sin bizquear.

Nosotros siempre estamos dispuestos de «alguna manera». El estado de ánimo es una afección. Ciertamente podemos acrecentamos en las afecciones, pero es esencial el hecho de que éstas se presentan, se infiltran, nos sorprenden, nos asaltan. No somos dueños de ellas. En las afecciones experimentamos los límites de nuestra autodeterminación.

Heidegger no examina todas las posibles afecciones, sino que se concentra en unas pocas, que, por supuesto, encajan en su concepción. Como fundamental afección cotidiana él resalta la «monótona y pálida destemplanza», con huellas de «hastío» y «aburrimiento», que con frecuencia se «demora» en nosotros. Allí se «ha puesto de manifiesto el ser como carga» (SuZ, pág. 134). La ocupación cotidiana, dice el autor, es una huida de esta afección. El ser-ahí se agita, se vuelve activo, no confiesa ante sí mismo lo que anuncia en la afección. «El ser-ahí elude la mayor parte de las veces… el ser abierto en la afección» (SuZ, pág. 135).

La ontología fundamental de Heidegger puede entenderse como un empeño tenaz de cortar al ser-ahí los caminos de huida. Con tan prolija como penetrante intensidad, Heidegger se ocupa de aquellas afecciones en las que se pone al descubierto el «carácter de carga del ser-ahí», pálida y

cotidianamente en el hastío y el aburrimiento; aguda y dramáticamente, en la angustia.

Ahora bien, la afirmación de que las afecciones onerosas son las fundamentales no resulta evidente. Max Scheler, que, a semejanza de Heidegger, concede un carácter fundamental a los estados de ánimo, llega a resultados diferentes. En su investigación *Esencia y formas de la simpatía* (1912), considera el amor y la unión, la «empatia» y el «sentir juntamente» como formas fundamentales de afección, y, por el contrario, valora lo sombrío y gravoso como una perturbación e interrupción de este fundamental rasgo de simpatía.

Podría decirse simplemente que Heidegger tomó como punto de partida la actitud sombría, dominante en él, y el estado de ánimo vigente en la situación de crisis de la época de Weimar. Esto sería legítimo por la razón de que Heidegger mismo resalta siempre la «singularidad mía» y la «historicidad» en el estado de ánimo. No obstante, a pesar de la «singularidad mía» y la «historicidad», pretende hacer afirmaciones justificadas desde el punto de vista de una ontología fundamental. Lo que ha de captarse en el estado de ánimo fundamental no es sólo el propio ser-ahí y el de su tiempo, sino el ser-ahí en general.

Heidegger, con su análisis del ser-ahí, aspiraba a plantear la pregunta por el ser y, en consecuencia, no quería que dicho análisis se entendiera como una mera aportación a la antropología filosófica. Y por eso resulta tanto más llamativo el hecho de que importantes antropólogos filosóficos de aquella época, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen, partieran igualmente del carácter oneroso de la existencia humana. Pero ambos sacan de ahí consecuencias diferentes. En contraste con ello, quedará especialmente claro el enfoque de Heidegger. En su principal obra antropológica *Die Stufen des Organischen und der Mensch (Los niveles de lo orgánico y el hombre)*, 1928, Plessner define al hombre haciendo referencia a su posición «excéntrica». Este no tiene un especial entorno orgánico en el que esté completamente integrado. El hombre está abierto al mundo. A diferencia del animal, aquél no vive «desde su medio y hacia su medio»[148], sino que debe buscarse y crearse por primera vez su medio. Es un ser de distancia, que tiene que soportar dificultades en sí mismo y en su posición excéntrica.

Pues, en efecto, ésta lo envuelve en espinosas contradicciones. Se busca su posición, establece uniones, pero no logra entrar enteramente en ellas. Corta una y otra vez estas uniones, por cuanto se experimenta a sí mismo desde dentro como un ser reflexivo. Actúa dentro del mundo, y reflexiona sobre sí retirándose de allí. Por tanto, el hombre no sólo es excéntrico frente al mundo, sino también frente a sí mismo. «Como un yo, que posibilita el retorno completo del sistema vivo hacia sí mismo, el hombre ya no está en el "aquí-ahora", sino "detrás de él", detrás de sí mismo, sin lugar, en la nada… Su existencia está puesta realmente sobre la nada»[149].

Excentricidad significa que nosotros, más que ser llevados por la vida, hemos de soportar la vida o, dicho positivamente, tenemos que guiar la propia vida. La vida humana se halla bajo la ley de la «artificiosidad natural».

En este hallazgo se apoyará Arnold Gehlen en los años treinta. También él opina que el hombre está abierto al mundo, sin hallarse adecuado instintivamente a ningún entorno especial. Esta inadecuación disminuiría la capacidad de supervivencia biológica si las deficiencias no se compensaran por otro camino. Lo que le falta como naturaleza, tiene que realizarlo el hombre como cultura. Ha de crearse su entorno propicio. Y en ello procede según el principio de la exoneración. Puesto que tiene que «hacer» tantas tareas, tiende a configurarse a sí mismo y a disponer las cosas de tal manera, que éstas «funcionen» con el menor gasto posible de espontaneidad y energía de motivación e impulso. Por tanto, el hombre intenta elaborar su excentricidad y reflexividad disponiendo el mundo de su vida en forma tal que éste lo exonere de aquello que en toda la tradición filosófica fue tenido por exponente de la dignidad humana: la espontaneidad, la reflexividad, la libertad.

La vida se hace tanto más onerosa cuanto más se interioriza el hombre. Tal interioridad es por lo regular demasiado débil para soportar un mundo propio, pero suficientemente fuerte para hacer que la necesaria cosificación e institucionalización del mundo de la vida social se perciba como exigencia y «falta de verdad». En definitiva el hombre, que sufre por el «hiato» de esta interioridad, se entrega a lo inevitable y permite que la civilización lo exonere de cargas de la existencia, aun cuando él tenga a este

respecto el sentimiento de perderse a sí mismo. El hombre entra en sí y pierde el mundo, y va al mundo y se pierde a sí mismo. De ahí se deduce para Gehlen:

> «El hombre sólo indirectamente puede mantener una relación duradera consigo y sus iguales, tiene que dar un rodeo, enajenándose para volver a encontrarse, y aquí hallan su campo de acción las instituciones. Se trata, en todo caso… de formas producidas por el hombre, en las que lo anímico… se cosifica, se entrelaza con el curso de las cosas y sólo así precisamente se establece con carácter duradero.
>
> »Así, por lo menos los hombres son quemados y consumidos por sus propias creaciones, y no por la naturaleza ruda, como sucede con el animal»[150].

Gehlen y Plessner, como también Heidegger, se apoyan ambos en el carácter oneroso de la existencia humana, y describen las técnicas culturales de exoneración como necesidad elemental de supervivencia. Es cierto que también Heidegger habla de la obvia y predominante «tendencia a tomarse las cosas en plan fácil y hacérselas fáciles» (SuZ, pág. 127). Sin embargo, a su juicio es precisamente esta tendencia la que aleja al hombre de su «poder ser con propiedad». La manera de comportarse con el carácter oneroso del ser-ahí, bien sea buscando exoneración o bien asumiendo la carga, decide sobre la propiedad o la impropiedad. En todo caso, para Heidegger la exoneración se halla ante todo bajo la sospecha de ser una maniobra de huida, una forma de eludir, de caída, o sea, de «impropiedad». El héroe «auténtico (propio)» lleva, como Atlas, el peso del mundo y ha de conseguir además la obra de arte de andar recto y de un audaz proyecto de vida.

Junto con el famoso capítulo de la muerte, los análisis sobre la propiedad y la impropiedad fueron los que proporcionaron mayor publicidad a la difícil obra en los años veinte. La descripción heideggeriana del mundo de la vida impropio tiene una clara relación crítica con la época, aunque el autor lo negara siempre. En cualquier caso, la crítica a la

masificación y al crecimiento de la ciudad, a la nerviosa vida pública, al capricho folletinesco de la vida espiritual, desemboca en la descripción de un ser-ahí que no vive de su propio «poder-ser», sino que es vivido por el «uno»: «Cada cual es el otro, y ninguno es él mismo» (SuZ, pág. 128).

Este mundo del *uno* fue descrito a veces por otros autores de los años veinte en forma todavía más penetrante y precisa. Robert Musil, en *Der Mann ohne Eigenschaften (El hombre sin atributos)*, escribe: «"Hay que apreciar cuándo hoy un hombre tiene todavía la aspiración a ser algo entero", decía Walter. "Eso ya no se da", opinaba Ulrich. "Basta con que ojees un periódico. Está lleno de una inmensa impenetrabilidad. Se habla allí de tantas cosas, que eso rebasa la capacidad de pensamiento de un Leibniz. Pero uno ni siquiera lo nota; uno se ha hecho diferente. Ya no se contrapone un hombre entero a un mundo entero, sino que un algo humano se mueve en un general fluido nutricio"»[151].

Walter Mehring, en su canción titulada *Hoppla, wir leben* («¡Cuidado! Nosotros vivimos»), dice: «En este hotel de la tierra, se hospedó la crema de la sociedad. Llevaba con fácil gesto el grave peso de la vida».

Vicki Baum, en su célebre novela *Menschen im Hotel (Hombres en el hotel)*, escribe: «Cuando ellos se van, llega otro y se echa en la cama. Se acabó. Siéntense un par de horas en el vestíbulo y miren atentamente: ¡pero la gente no tiene ningún rostro! Son todos juntos embalajes sin contenido. Están todos muertos y no saben nada…».

El «uno» de Heidegger también es un embalaje sin contenido: «El uno, con el que se responde la pregunta por el quién del ser-ahí cotidiano, es el nadie, al que todo ser-ahí se ha entregado ya en su estar entre sí» (SuZ, pág. 128).

Impresionan las descripciones heideggerianas de la modernidad de Weimar precisamente por el entorno en que están situadas. Con ello se produce el efecto de que lo trivial y cotidiano hace una gran entrada en la escena preparada para la ontología fundamental. Eso representa el papel principal en el drama de nuestra existencia. Por lo cual Heidegger no quiere ser entendido como crítico de la época, pues la crítica sería algo óntico, y él tiene que habérselas con lo ontológico.

Estos «nadie» representan en el escenario de Heidegger una pieza fantasmal. Son máscaras, pero no hay nada detrás, no hay ningún sí mismo. ¿Dónde ha quedado el sí mismo? ¿Es la impropiedad un estado de alejamiento, de caída, o de alienación del sí mismo propio? ¿Espera el sí mismo en nosotros, o entre bastidores, el momento de volver a realizarse finalmente? ¡No!, dice Heidegger. La impropiedad es la «forma originaria» de nuestro ser-ahí, y esto no sólo en el sentido de lo usual (ónticamente), sino también ontológicamente. Pues la «impropiedad» es un existenciario, lo mismo que el «ser-en». Nosotros siempre nos encontramos ya en una situación, en la que quedamos enteramente absortos en medio de nuestras ocupaciones. Esto ha quedado esclarecido ya en el ejemplo del «mundo circundante», pero, naturalmente, también tiene validez en relación con el «mundo común» y con el mundo del «sí mismo». Esto significa: el ser-ahí no es en sí mismo «ni la mayor parte de las veces ni en primer lugar», sino que está allá fuera en sus negocios y junto con los otros. «Primeramente no "soy" "yo" en el sentido del sí mismo propio, sino que soy los otros en la forma del uno… Primeramente el ser-ahí es uno y la mayor parte de las veces permanece así. Cuando el ser-ahí descubre el mundo por sí mismo y se lo acerca, cuando él abre para sí mismo su ser propio, entonces este descubrimiento del "mundo" y esta apertura del ser-ahí se realiza siempre como un despejar los encubrimientos y oscurecimientos, como un romper las desfiguraciones con las que el ser-ahí se bloquea contra él mismo» (SuZ, pág. 129).

Conocemos ya un instante en el que se rompen las «desfiguraciones» y se abre el «ser propio»: es el instante de la angustia. El mundo pierde su significatividad, y entonces aparece como «hecho» desnudo sobre el trasfondo de la nada, y el ser ahí mismo se experimenta como desabrigado, sin protección ni dirección por parte de ningún ser objetivo. Por tanto, la irrupción en el «ser propio» acontece como choque de la contingencia, como la experiencia de que detrás no hay nada. Más claramente que en *Ser y tiempo*, Heidegger formuló esta vivencia de la iniciación para una filosofía de la propiedad en la lección inaugural de Friburgo del año 1928. La filosofía, dice Heidegger allí, comienza cuando nosotros tenemos el valor de «hacer que nos salga al encuentro la nada». Cara a cara con la nada

notamos, en efecto, que nosotros no sólo somos «algo» real, sino que somos además seres creadores, capaces de hacer que surja algo de la nada. Es decisivo que el hombre puede experimentarse como el lugar en el que de la nada se hace algo y del algo se hace nada. La nada nos conduce a este punto de cambio. Ella nos confronta con el «ser posible», que somos nosotros mismos.

El análisis heideggeriano de la angustia no tiene como tema explícito la angustia de la muerte. Se podría decir más bien que su tema es la angustia ante la vida, ante una vida que de pronto se hace presente en toda su contingencia. La angustia revela la vida cotidiana en la huida de su contingencia. El sentido de todos los intentos es vivir «fijamente».

Podría pensarse que el «uno» son solamente «los cualquiera», pero son también los filósofos. Pues éstos, según la crítica de Heidegger, viven fijamente en sus grandes construcciones, en sus mundos de valores y sus transmundos metafísicos. También la filosofía está ocupada la mayor parte de las veces en deshacerse del choque de la contingencia o, mejor todavía, en no darle entrada.

Vayamos ahora a la «propiedad» misma. Esta es la negación de la negación. Resiste a la tendencia a huir, a eludir.

La propiedad ha cifrado su asunto en la nada. Significa venir de nuevo al mundo. La propiedad no distingue nuevos ámbitos de existencia. Todo puede permanecer y permanecerá como es, ha cambiado solamente la actitud.

Si la angustia es la vivencia de iniciación de la propiedad, entonces el famoso «precursar la muerte» de Heidegger pertenece al logro de esta propiedad. Por eso el capítulo de la muerte en la alambicada construcción de *Ser y tiempo* tiene su puesto en la sección sobre el posible «ser entero del ser-ahí», otro término para «propiedad».

También en la relación con la muerte Heidegger escoge como contraste la comprensión cotidiana de la muerte, que puede expresarse en la fórmula: «al final uno también muere una vez, pero de momento a uno mismo no le ha tocado» (SuZ, pág. 235). La propia muerte, mientras se vive, «de momento no está dada para uno mismo y, por ello, no amenaza» (SuZ, pág. 253).

Filosóficamente no sería muy original el que Heidegger quisiera enriquecer la tradición milenaria del *memento morí* con un nuevo sermón de penitencia y conversión. Pero es cierto que también alude a ella cuando cita el escrito procedente de la Edad Media tardía titulado *Der Ackermann aus Böhmen (El labrador de Bohemia)*: «Tan pronto como el hombre llega a la vida, es ya lo suficientemente anciano como para morir».

Heidegger quiere describir fenomenológicamente las diversas formas bajo las cuales nosotros en la vida somos afectados por la muerte, pero no con un discurso conmovido, sino con una terminología bien preparada, objetiva y distanciada. No obstante, aquí se nota una excitación que muestra que nos encontramos en la zona cálida de su filosofar. La muerte, dice Heidegger, no es el final de la vida, sino el «ser para el fin;» no sólo nos espera como la última hora, sino que se halla «dentro» de nuestra vida, pues nosotros sabemos de nuestro morir. La muerte es la «posibilidad» que nos espera constantemente, y como tal es la «posibilidad de la imposibilidad de la propia existencia». Aunque todos están afectados por la muerte, cada uno tiene que morir su propia muerte. De nada le sirve el pensamiento de la universalidad de este destino. La muerte aísla, aunque se muera en masa. El intento de entenderla como límite absoluto, ha de comprenderla también como límite del entender. La relación con la muerte es el final de toda relación. El pensar la muerte es el final de todo pensar. En el pensar la muerte Heidegger quiere perseguir las huellas del misterio del tiempo; la muerte no es un suceso «en» el tiempo, sino el final del tiempo. Como suceso «en» el tiempo la muerte aparece cuando yo experimento la muerte de los otros. Entonces me hallo bajo la sugestión del tiempo espacializado. El trecho de tiempo es tan espacioso que yo, después del fallecimiento de los otros, todavía tengo puesto en él. Tales imágenes espaciales del tiempo brotan del pensamiento impropio sobre el mismo. No se piensa el tiempo propio, el hecho de que el movimiento irreversible del tiempo, el gran «pasar», se mueve a través de mí. Las imágenes impropias del espacio toman el tiempo por algo a la vista.

Recordemos que Heidegger distingue el ente caracterizado por la existencia de lo que es meramente a la vista. En el contexto del análisis de la muerte, esta distinción se hace especialmente urgente. Lo a la vista es lo

espacializado. En cambio, el ser-ahí humano es tiempo encomendado, aguantado, vivido hasta el fin. A lo que está «a la vista» se contrapone el «haber pasado». Las cosas son «en» el tiempo; en cambio, el ser-ahí tiene su tiempo, «temporaliza»; y puesto que esto es mucho pedir para la necesidad de seguridad y de algo sostenible, en consecuencia se da esta poderosa tendencia a la autocosificación de la vida. Uno quisiera descansar en el tiempo como las cosas. Los consoladores pensamientos de la inmortalidad ofrecen la fuerza del espacio que se agarra frente al tiempo que pasa.

La pregunta planteada al principio acerca del sentido del ser, de pronto, desde el pensamiento de la temporalidad, aparece bajo otra luz totalmente nueva. Se reconoce en qué sentido se plantea la mayor parte de las veces la pregunta por el ser, a saber, como pregunta por un sentido que perdura, o por el sentido del perseverar. El pensamiento de Heidegger va contra este aferrarse, contra la sugestión familiar e inhóspita del espacio. El sentido del ser es el tiempo. Esto significa: el tiempo no es en absoluto algo que se agarra, es algo que pasa, no es algo dado (a la vista), sino un evento. Quien es capaz de pensar realmente la propia muerte, se descubre a sí mismo como un evento finito del ser. Este descubrimiento ya casi es la medida suprema de transparencia propia que el ser-ahí puede alcanzar para sí mismo. Si el propio encubrimiento es impropiedad, esta transparencia es un acto de propiedad. Pero como la filosofía de Heidegger trabaja en esta transparencia propia, ella se entiende a sí misma como un acto de propiedad.

Algunos intérpretes de *Ser y tiempo* se esfuerzan por purificar la filosofía heideggeriana de la propiedad en el terreno de la ontología fundamental frente a toda ética, simplemente para alejar la sospecha de que podría haber una conexión entre esta «propiedad» y el compromiso posterior de Heidegger con el nacionalsocialismo. Pero semejante esfuerzo violenta inadmisiblemente el formalismo de esta filosofía de la propiedad. Pues, en todo caso, Heidegger declaró explícitamente que la «concepción de la existencia propia tiene como base un ideal fáctico del ser-ahí» (SuZ, pág. 310).

En primer lugar, este ideal está determinado negativamente. El ser-ahí es propiamente cuando tiene el valor de establecerse sobre sus propios pies, sin confiarse a lo que Hegel llama la «eticidad substancial» del Estado, de la sociedad, de la moral pública; cuando puede renunciar a las ofertas de exoneración por parte del mundo del «uno», y saca a flote la fuerza de recuperarse desde la «situación de perdido»; cuando ya no juega con las mil posibilidades que hay, sino que aprehende el ser posible que cada uno es.

Si Heidegger, el gran intérprete de Aristóteles, esgrime su ética de la propiedad frente a la ética del sentir público, en consecuencia tiene que distanciarse de la tradición aristotélica de una ética práctica de la vida pública.

Aristóteles, a diferencia de Platón, había devuelto la «filosofía del bien» al suelo de la realidad social de su tiempo. Había rehabilitado lo corriente y usual. Para él lo moralmente bueno no había de lograrse frente a lo socialmente válido, sino tan sólo con apoyo en ello.

En Aristóteles y en la tradición que parte de él y llega hasta el pragmatismo ético y la teoría de la razón comunicativa, tiene validez como punto de partida y magnitud orientativa en orden a la vida lograda y responsable en el plano ético precisamente aquel ámbito que Heidegger designa como el mundo del *uno*.

Cuando el sí mismo se repliega desde el *uno* y vuelve hacia él, ¿adónde llega? Heidegger responde: llega a la conciencia de la condición mortal y del tiempo, al conocimiento de la inconsistencia de toda protección civilizatoria al ser-ahí y, sobre todo, a la conciencia del propio poder-ser, o sea, a la libertad en el sentido de la espontaneidad, iniciativa, creatividad. Es un punto de llegada que también Gottfried Benn quiere alcanzar por otros caminos. En la poesía «Destille» («Taberna»), él escribe: «Yo me desmorono, estoy cerca del fin, entre embalajes y escombros, una gran hora está ahí». En Benn el ser-ahí que llega a sí mismo primeramente tiene que «derrumbarse», en Heidegger tiene que arrancarse, y no encuentra ningún suelo bajo los pies, sino el abismo de la libertad, pero también una «gran hora».

En la espectacular disputa del año 1929 con Cassirer en Davos, Heidegger afirmará «que el hombre sólo en muy pocos instantes existe en la

cumbre de sus propias posibilidades» (K, pág. 290). De hecho en la propiedad heideggeriana no se trata en primer lugar del bien y de la acción éticamente correcta, sino de la apertura de posibilidades para grandes instantes, se trata del aumento de intensidad del ser-ahí. Pero en tanto se trata también de lo ético, las reflexiones de Heidegger en *Ser y tiempo* sobre este punto pueden resumirse en la siguiente frase: haz lo que quieras, pero decídete tú mismo y no permitas que nadie asuma en tu lugar la decisión y, con ello, también la responsabilidad. Los estudiantes, que, parodiando entonces a Heidegger en Marburgo, decían: «Estoy decidido, pero no sé para qué», habían entendido muy bien el decisionismo de Heidegger, aunque también lo habían tergiversado. Lo habían entendido, pues Heidegger daba la palabra realmente a una resolución, sin mencionar contenidos o valores en favor de los cuales hubiera de tomarse la decisión. Pero también lo habían entendido mal en tanto esperaran de su filosofía tales pautas u orientaciones. Heidegger quiere desengañar explícitamente estas esperanzas. Pues tal actitud pertenece a la manera de ser impropia de hacer filosofía. Filosofía no es ninguna instancia de información moral, es, por lo menos para Heidegger, el trabajo de la demolición y del desmontaje de supuestas objetividades éticas. Lo que queda después de este trabajo es efectivamente una nada, medida en la rica tradición del pensamiento ético.

Siguiendo el uso de una buena filosofía moral, Heidegger también aborda el tema de la conciencia, pero solamente para mostrar también allí esta nada de determinaciones concretas. Aunque la conciencia nos llama a la propiedad, no nos dice lo que debemos hacer para ser propiamente. «¿Qué le dice la conciencia al llamado? En sentido estricto, nada… Al llamado mismo no se le susurra “nada”, sino que él es llamado a sí mismo, es decir a su más propio poder ser» (SuZ, pág. 273).

Heidegger no se avergüenza del reproche de formalismo. En la conferencia de Marburgo titulada *El concepto de tiempo*, alude al formalismo de la filosofía moral de Kant, que, según sabemos, no elaboró ninguna otra máxima moral que aquella según la cual en la propia acción debe respetarse la razón del otro, es decir, su libertad. Expresado en términos populares, esto significa: no quieras para el otro lo que no quieres para ti.

En analogía con el postulado kantiano del respeto recíproco a la razón y a la libertad, Heidegger desarrolla su principio del respeto recíproco del ser-ahí en otros. «Pero el ente con el que se comporta el ser-ahí como un ser con otro, no tiene la forma de ser del utensilio a la mano, sino que él mismo es ser-ahí. Este ente no es procurado (adquirido), sino que velamos por él» (SuZ, pág. 121).

Heidegger escoge una formulación descriptiva, que, en realidad, contiene una exigencia. Pues este «velar por» no designa precisamente la forma cotidiana, socialmente usual, de comportarse los hombres entre sí, sino la forma como ellos se comportan «propiamente» entre sí. «El velar por el otro, que esencialmente se refiere al cuidado en sentido propio, es decir, al otro bajo la dimensión de la existencia, y no a un algo que él nos procura, ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para este cuidado» (SuZ, pág. 122).

Con gesto de descripción Heidegger formula aquí su imperativo categórico: la propiedad incluye no convertirse a sí mismo ni convertir al otro en cosa, en «útil». Y también la «resolución para sí mismo» queda escondida de nuevo bajo una formulación descriptiva, ligada a una exigencia moral. En efecto, esta resolución tiene que abrir la posibilidad de «hacer que los otros que son junto conmigo “sean” en su más propio poder ser… Del sí mismo propio de la resolución brota por primera vez el ser con otros propiamente» (SuZ, pág. 298).

Pero lo que sea el «ser con otro propiamente» permanece de momento tan indeterminado como el ser sí mismo propio. También aquí la única información es negativa. El ser con otro, al igual que el ser sí mismo, tiene que ser sacado de la «perdición en el uno». ¿Es concebible una salida e irrupción colectiva desde la impropiedad?

La distinción de Heidegger entre el ser con otro en sentido propio e impropio frecuentemente ha sido equiparada con la distinción entre «sociedad y comunidad», tal como la formuló Ferdinand Tönnies en el libro de igual nombre. La obra apareció en 1887, pero de momento no tuvo gran repercusión. En los años veinte, en cambio, se convirtió en un superventas sociológico y puso los conceptos más importantes a disposición de la crítica conservadora de la moderna sociedad de masas. Según la terminología

mencionada, comunidad tiene un valor superior al de sociedad. Comunidad significa «organismo vivo»[152] y convivencia «duradera y auténtica». Sociedad es un «agregado y artefacto mecánico», y concede solamente una convivencia «transitoria y aparente». En la comunidad los hombres «están unidos a pesar de toda separación», en la sociedad están «separados a pesar de toda unión».

Pero, de hecho, el ser con otro propiamente de Heidegger no coincide con la idea de comunidad. Pues la imagen de la comunidad implica que el individuo quiere deshacerse del peso de la distancia, de la soledad, de su individualidad. Y la propiedad de Heidegger rechaza todo conformismo. Puesto que incita al ser-ahí a su poder ser «irrepresentable», es decir, individual, una comunidad con densa homogeneidad tendría que parecerle sospechosa. Sin embargo, de su ética de la propiedad Heidegger sacará otras consecuencias políticas. Entenderá la revolución nacionalsocialista como una salida colectiva de la impropiedad, por lo que se adherirá a ella. Pero estas consecuencias no se deducen necesariamente de la visión del mundo que aparece en *Ser y tiempo*. Otros han sacado consecuencias diferentes. La ontología fundamental de Heidegger, incluida su filosofía de la propiedad, es suficientemente indeterminada como para dejar lugar a opciones diferenciadas en los asuntos políticos. Heideggerianos de primera hora como Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre, Günther Anders, Hannah Arendt y Karl Löwith, son ejemplos de esto.

Pero no puede haber ninguna duda de que Heidegger, a pesar de su ontología de la libertad, en *Ser y tiempo* deja conocer su animadversión contra la democracia pluralista. No muestra ninguna comprensión del principio de la opinión pública en la democracia. «Esta» (la opinión pública) «rige ante todo cualquier interpretación del mundo y del ser-ahí, y tiene razón en todo… Y esto no porque… disponga de una transparencia explícitamente apropiada del ser-ahí, sino por razón de un no entrar “en la cosa”, pues carece de sensibilidad para todas las diferencias de nivel y de autenticidad» (SuZ, pág. 127).

Lo que Heidegger reprocha aquí a la opinión pública en la democracia no es otra cosa que su principio estructural. Ella implica, efectivamente, que allí tienen cabida todas las opiniones e ideas, dispongan o no dispongan de

la «transparencia del ser-ahí». Pertenece a este tipo de opinión pública el hecho de que en ella los hombres, a espaldas de su propiedad o impropiedad, aparecen en toda su normalidad y «carencia de nivel» y pueden tomar la palabra en esas condiciones. Semejante opinión pública, por lo menos según su idea, es un espejo de la vida, por trivial e insignificante —impropia— que ésta pueda ser. Y también pertenece a ella el hecho de que las verdades tienen que avenirse a quedar rebajadas al nivel de la mera opinión en el mercado de las opiniones. La opinión pública en democracia es de hecho el escenario del *uno*.

Es sabido que los mandarines, acuñados por una tradición apolítica o antidemocrática, sólo en contados casos entablaron amistad con la democracia de Weimar. Ellos despreciaban lo que pertenecía a la democracia: los partidos políticos, la multiplicidad de opiniones y de estilos de vida, la relativación alternante de las llamadas «verdades», el término medio y la normalidad sin heroísmo. En estos círculos, el Estado, el pueblo, la nación, etcétera, se consideraban como valores en los que pervivía una substancia metafísica en decadencia. Desde ese punto de vista, el Estado está por encima de los partidos y opera como idea moral que purifica el cuerpo del pueblo; y las personalidades directoras, los carismáticos, dan expresión al espíritu del pueblo. En el año en que apareció *Ser y tiempo* tronaba el rector de la Universidad de Munich, Karl Vossler, contra el resentimiento antidemocrático de sus colegas: «Siempre bajo nuevas transformaciones la antigua sinrazón: un politizar metafísico, especulativo, romántico, fanático, abstracto y místico… Se pueden oír sollozos acerca de lo sucios e incurablemente mancillados que son todos los negocios políticos, sobre lo falsos que son la prensa y los gobiernos, sobre lo malos que son los parlamentos, etcétera. Los que así gimen, presumen con tono de importancia de ser demasiado elevados y espirituales para la política».

También el Heidegger propio se sitúa por encima de los partidos y mira con desprecio al negocio político.

Pero ¿cómo se imagina Heidegger en este momento temporal la superación de la impropiedad en la esfera política? *Ser y tiempo* no da ninguna respuesta contundente a esto. Pues, por una parte, la conversión a la propiedad queda como un acto de aislamiento radical. Heidegger cita

asintiendo al conde Yorc von Wartenburg: «Sería tarea de una política estatal disolver la opinión pública elemental y posibilitar al máximo mediante un proceso de formación la individualidad del ver y del prestigio. Entonces, en lugar de la llamada conciencia pública, que es una alienación radical, adquiriría nuevamente poder la conciencia individual, es decir, la conciencia sin más» (cit. en SuZ, pág. 403).

Por otra parte, también pertenece al ser-en-el-mundo el hecho de que el hombre está inmerso en la historia de su pueblo, en su «destino colectivo» y su «herencia». Y puesto que la propiedad no representa ningún ámbito especial de acción, con fines y valores peculiares, sino que significa solamente una posición y actitud cambiada sobre cualquier ámbito de la vida, en consecuencia el ser-ahí puede situarse propia o impropiamente en el «destino» del pueblo. Pero «Ser y tiempo» no sigue diseñando el aspecto que pueda presentar la apropiación y continuación del destino de un pueblo. Allí se insinúa solamente que el ser-ahí, también el colectivo, no encuentra su propiedad mediante normas, constituciones e instituciones, sino solamente a través de modelos vividos, sólo «por el hecho de que el ser-ahí se escoge sus héroes» (SuZ, pág. 385).

Sin embargo, a pesar de estas insinuaciones oscuras acerca de un camino colectivo hacia la propiedad, en *Ser y tiempo* predomina el rasgo individualista. Y en un pasaje Heidegger llega a calificar su propio enfoque de «solipsismo existenciario» (SuZ, pág. 298). En las preguntas decisivas de la existencia cada uno permanece solo. Ningún pueblo y ningún «destino» colectivo puede exonerar al individuo de las decisiones en el ámbito del «poder ser propio». Frente al «destino» colectivo, se trata de «ser clarividente para las casualidades de la situación abierta» (SuZ, pág. 384). Heidegger despide explícitamente todos los proyectos de acción histórica a largo plazo. Queda un ocasionalismo histórico. Hay que aprovechar el instante, aprehender la oportunidad.

¿Para qué? ¿Con qué fin?

No para un fin de la historia que se halle en la lejanía; si en general hay algún fin, éste es el instante mismo. Se trata de un incremento del sentimiento del ser-ahí. Propiedad es intensidad, y ninguna otra cosa.

Heidegger encuentra todavía sus instantes de intensidad sobre todo en la filosofía. Pero esto no será así durante mucho tiempo, pues pronto él los buscará también en la política.

Capítulo décimo

Ser y tiempo era un torso. Estaban planificadas dos partes. Pero ni siquiera la primera quedó concluida, por más que Heidegger, bajo la presión de los plazos, al final trabajara día y noche en la obra. Fue la única ocasión de su vida en la que no se afeitó durante días. No obstante, poco a poco había reelaborado todos los temas de los capítulos anunciados en *Ser y tiempo*, pero no llevados a cabo. En el marco de las lecciones sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, todavía en el verano de 1927 desarrolla un esbozo de la sección tercera de la primera parte, que falta en la obra publicada, sobre el tema de *tiempo y ser*.

Y por lo que se refiere a la segunda gran parte de *Ser y tiempo*, la cual todavía no ha visto la luz, y cuyo tema previsto era la destrucción de las ontologías ejemplares en Kant, Descartes y Aristóteles, Heidegger la elabora en los años siguientes a base de escritos o lecciones particulares: en 1929 aparece *Kant y el problema de la metafísica*; en 1938 se publica *La época de la imagen del mundo*, con la crítica del cartesianismo; y en las lecciones de los años treinta desarrolla la confrontación con Aristóteles.

En este sentido *Ser y tiempo* siguió desarrollándose y se concluyó. También el llamado «viraje» (*Kehre*), tan mistificado después por la escuela heideggeriana, está contemplado en el marco de este proyecto. En las lecciones sobre lógica del semestre de verano de 1928, ese viraje es mencionado por primera vez como tarea: la «analítica temporal es a la vez el viraje» (GA, vol. 26, pág. 201).

Este «viraje» significa: la analítica del ser-ahí «descubre» primeramente el tiempo, pero luego se vuelve hacia el propio pensamiento, bajo el punto de vista del tiempo comprendido. Pero esto no en el sentido de un análisis de las circunstancias históricas, ya que para Heidegger no está ahí el núcleo

de la temporalidad. Como ya sabemos, la temporalidad del ser-ahí se realiza en el «cuidado». El ser-ahí vive dentro de su horizonte abierto de tiempo cuidando, procurando y tomando precauciones en la búsqueda de puntos de apoyo y fiabilidad en el manantial del tiempo. Tales puntos de apoyo pueden ser el trabajo, los rituales, las instituciones, las organizaciones, los valores. Ahora bien, para una filosofía que se ha «vuelto» a la conciencia de su propia temporalidad, esos puntos de apoyo tienen que perder toda dignidad substancial. En tanto la filosofía descubre el torrente del tiempo, ya no puede menos de entenderse como parte del mismo. Despojada de sus pretensiones universalistas, sustraídas al tiempo, esta filosofía «invertida» descubre que, si el sentido del ser es el tiempo, no puede haber ninguna huida del tiempo hacia un ser fiable. Se han cortado los caminos de fuga; la filosofía ya no da ninguna respuesta, lo único que le queda es entenderse como un preguntar preocupado. La filosofía no es otra cosa que el cuidado en acción, es un «preocuparse de sí mismo», tal como se expresa Heidegger.

La filosofía, por sus pretensiones de sabiduría, tiene una forma de engañarse que es especialmente difícil de descifrar. Heidegger, filosofando, quiere sorprender la filosofía en su lodo. ¿Qué puede hacer ésta? Heidegger responde: la filosofía, en tanto descubre el tiempo como sentido, puede agudizar los sentidos para el corazón palpitante de la época, para el «instante». El viraje consiste en que del ser del tiempo se pasa al tiempo del ser. Y este tiempo está balanceado en la cumbre del instante respectivo.

El «instante» implica para Heidegger una pasión peculiar. Pues lo significado con ello no es el lugar común de que el tiempo que transcurre recorre siempre un presente, un punto del instante. El instante no está «dado» simplemente, sino que debe descubrirse, y esto por la razón de que nuestra relación usual con el tiempo encubre la instantaneidad mediante un vacío o estable proseguir homogéneamente. La instantaneidad no es algo que se da, sino una realización del ser-ahí, una virtud de la existencia en sentido propio. «El instante no es otra cosa que la mirada de la resolución, en la que se abre y se mantiene abierta la situación plena de una acción». Colocarse ante el instante y con ello ante la necesidad de la decisión, recibe en Heidegger la caracterización de una «posibilidad fundamental de la existencia propia del ser-ahí» (GA, vols. 29-30, pág. 224).

El descubrimiento del *instante* y su caracterización en Heidegger pertenecen a la curiosidad febril y al afán de experimentación metafísica de los años veinte. Los ensayos filosóficos sobre la ruptura de los tiempos, desde *Oscuridad del instante vivido*, de Ernst Bloch, hasta *Instante de la decisión*, de Carl Schmitt, *Espanto súbito*, de Ernst Jünger y

Kairos, de Paul Tillich, y con ellos también Heidegger, se referían todos al *instante*, cuya carrera había empezado con Kierkegaard.

El «instante» de Kierkegaard consiste en osar el salto a la fe cuando Dios irrumpe en la vida y el individuo se siente llamado a la decisión. En tal instante se hace insignificante el tiempo histórico, que separa al individuo de Cristo. Aquel a quien interpela y exige el mensaje y la obra redentora de Cristo, existe «simultáneamente» con él. Toda la tradición cultural, en la que también la religión se arrastra como una posesión cultural y una moral convencional, se quema en este instante calentado existencialmente. Desde Kierkegaard el «instante» se convierte en fanal de los virtuosos de la religión antiburgueses, al estilo de un Carl Schmitt, que con su mística del instante se extravía en la política y en el derecho estatal, o de Ernst Jünger, que guiado por el mismo concepto fue a parar entre los belicosos y los surrealistas. Al plano seguir igual de la estabilidad burguesa se opone el disfrute vivo de una infinitud intensiva en el instante.

El instante así entendido promete una relación con lo «totalmente otro», significa una experiencia diferente del tiempo y la experiencia de otro tiempo. Promete súbitos cambios y transformaciones, quizás incluso la llegada a la meta y la redención, y en todo caso fuerza a la decisión. En tal instante el tiempo horizontal es cortado por el vertical. El instante, según la definición que en 1917 diera Rudolf Otto en su influyente libro *Lo santo*, es el equivalente temporal subjetivo del encuentro con lo numinoso. A lo numinoso bajo todas sus formas apuntaba la vida espiritual de los años veinte, ávida de intensidad. En *La huida del tiempo* escribe Hugo Ball: «Ha explotado el reloj normal de una época abstracta»[153]; y en el *cabaret* Voltaire él mismo escenifica las mil pequeñas rupturas culturales a la espera de una gran transformación. El dadaísmo es un único programa de entrenamiento para el gran instante que lo hará todo nuevo. De ahí la impaciencia específica. «Ser dadaísta significa dejarse arrojar por las cosas,

estar contra la formación de sedimentos; sentarse un momento en una silla significa haber puesto la vida en peligro» (*Manifiesto dadaísta*). En un ambiente de vida desestabilizado espiritual y materialmente, el gran ideal es la presencia de espíritu. Presencia de espíritu es el sentido para las oportunidades. De esta presencia de espíritu trata también la novela de Kafka *El castillo*, escrita a principios de los años veinte. Allí la oportunidad desaprovechada y la falta de presencia de espíritu se convierte en el escenario metafísico de un horror: el agrimensor Josef K. se duerme cuando había de acudir a una cita con la autoridad del castillo. Quizá la cita habría podido salvarlo.

La nueva objetividad, metafísicamente muy amortiguada, se apoya igualmente en la presencia de espíritu. Sólo deja valer como buen nivel lo que está «a la altura del tiempo». Para Brecht el boxeador se convierte en una figura cultural, él es el atleta de la presencia de espíritu. El buen boxeador tiene un instinto para los instantes, intuyendo cuándo ha de protegerse y cuándo ha de golpear. Las fantasías de la movilidad en la nueva objetividad están dominadas por la obsesión de que puede fallar el propio tiempo, a la manera como se pierde un tren. Un determinado tipo de diagnóstico de la época durante los últimos años de Weimar busca la verdad histórica no en el continuo del tiempo, sino en la grieta y la fractura. Son ejemplos de esto *Huellas*, de Bloch, *Dirección única*, de Benjamin, *El corazón aventurero*, de Ernst Jünger. Para estos intentos en conjunto tiene validez la frase de Benjamin: «El ahora de la cognoscibilidad es el instante del despertar»[154]. La historia aparece como un cráter volcánico: ella no sucede, sino que irrumpe. Por eso hay que estar en el lugar con rapidez interpretativa, antes de que seamos derramados. Quien ama el instante, no ha de estar demasiado preocupado por la propia seguridad. Los instantes peligrosos exigen corazón aventurero. Puesto que la «historia universal avanza de catástrofe en catástrofe»[155], según Oswald Spengler, hay que hacerse a la idea de que la decisión se produce «de golpe», con la «rapidez de un relámpago, de un terremoto… A este respecto hemos de liberarnos de las concepciones del siglo pasado, tal como se expresan… en el concepto de “evolución”».

Kierkegaard fue uno de los pensadores del siglo XIX que consagró el siglo XX al misterio del instante. El otro fue Nietzsche. El instante de Kierkegaard significaba irrupción en lo totalmente otro. El instante de Nietzsche significa alejamiento de lo dado. En el instante del «gran desprendimiento» acontece en Nietzsche el nacimiento del espíritu libre: «El gran desprendimiento llega súbitamente…, como una sacudida sísmica; el alma joven se estremece de una vez, se suelta, se arranca, ella misma no entiende lo que sucede. Impera un impulso y un embate que se enseñorea de ella como un mandato; despierta una voluntad y un deseo a todo precio de partir hacia alguna parte; arde y llamea en todos sus sentidos una fuerte y peligrosa curiosidad en torno a un mundo desconocido… Despierta un susto súbito y una desconfianza frente a lo que ella amaba, un relámpago de desprecio frente a lo que se llamaba "deber", una exigencia revolucionaria, arbitraria, volcánica que empuja a la peregrinación»[156].

El instante de Nietzsche es intensidad incrementada, que no se consigue mediante el contacto con el absoluto, a diferencia de Kierkegaard, sino en el trascender por propio poder, en «el gran desprendimiento». Esto es un calentamiento endógeno. De cara a la intensidad del instante no hay ninguna orientación por valores superiores, que han desaparecido, pues «¡Dios ha muerto!». La intensidad del instante procede de la libertad, de la espontaneidad absoluta, de la nada. Naturalmente, tales instantes son estados de excepción. Pero sólo a partir de esta excepción se pone de manifiesto lo que normalmente en la vida regular permanece oculto. «Lo normal no prueba nada, la excepción lo demuestra todo. En la excepción la fuerza de la vida real rompe la corteza de una mecánica petrificada en la repetición»[157].

Estas frases están tomadas de la *Teología política*, de Carl Schmitt, obra publicada en 1922. Schmitt aboga con insistencia por las decisiones que, «vistas normativamente, han nacido de la nada»[158]. La fuerza de la decisión no tiene otro fundamento que la voluntad de poder; en lugar de la legitimación se introduce la intensidad de un instante originario. En 1932 Paul Tillich calificó de «romanticismo político» la teoría de esta decisión brotada normativamente de la nada, una teoría que contiene la exigencia «de crear la madre a partir del hijo y de evocar al padre en medio de la

nada»[159]. Para Carl Schmitt el Estado es un numinoso estado de excepción establecido con carácter duradero. En este autor el sagrado instante estatalizado se llama soberanía. Su cortante definición suena: «Es soberano el que decide sobre el estado de excepción»[160]. Carl Schmitt confiesa el contenido teológico de su concepto de soberanía. «El estado de excepción tiene para la jurisprudencia una significación análoga a la del milagro para la teología»[161]. En el milagro se revela la soberanía de Dios, y en el estado de excepción se revela la del Estado.

Los amantes de los grandes instantes en los años de Weimar son casi todos adventistas de la nada, sacerdotes sin buena nueva, en ellos la actitud es el contenido.

El instante heideggeriano, cuando el ser-ahí vuelve a sí desde la dispersión, es también un estado de excepción, en el que se rompe la «corteza de una mecánica anquilosada en la repetición» (Carl Schmitt). Es un instante en el sentido de Nietzsche y a la vez en el de Kierkegaard: allí irrumpe algo y se rompe algo. Se trata, dice Heidegger en las lecciones acerca de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1929-1930), de que se deje paso al instante del «espanto interior», que «todo misterio lleva en sí y que confiere al ser-ahí su grandeza» (GA, vols. 29-30, pág. 244).

Entretanto, Heidegger ha regresado a Friburgo. En 1928 es llamado a ocupar la cátedra de Husserl. Este mismo había intercedido para que Heidegger fuera su sucesor.

En los escritos y lecciones de Heidegger después de 1928, en la lección inaugural de Friburgo en 1928 *¿Qué es metafísica?*, en las conferencias *De la esencia del fundamento* (1929) *y De la esencia de la verdad* (1930), y sobre todo en las grandes lecciones de 1929-1930 *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, puede percibirse un nuevo tono. Crece la temperatura. También en la obra de Heidegger acaba encontrando su fin la nueva objetividad. Las descripciones frías de la ontología fundamental, elaboradas al estilo de una obra de ingeniería, ahora son puestas explícitamente bajo el torrente existencial. Heidegger comienza con ello a caldear a sus oyentes.

Mientras trabaja en las lecciones de 1929-1930, escribe a Elisabeth Blochmann: «Mis “lecciones de metafísica” me dan mucho trabajo; pero

todo el trabajo es más libre. Las trabas académicas y el falso afán científico, así como todo lo que se relaciona con esto, se han alejado de mí» (18 de diciembre de 1929, BwHB, pág. 34).

¿Qué ha sucedido?

Todavía en las lecciones sobre los *Fundamentos metafísicos de los principios de la lógica*, de 1928, en el resumen de los «resultados» de *Ser y tiempo*, Heidegger había acentuado que el análisis de la existencia es pura descripción, que habla de la existencia, pero no habla a ella. «Por tanto, el análisis del ser-ahí está antes de toda profecía y de toda proclamación relacionada con la concepción del mundo; y tampoco es sabiduría» (GA, vol. 26, pág. 172), es solamente un trabajo analítico.

El análisis de la existencia no alza ninguna de las dos pretensiones que Aristóteles puso de manifiesto como posibilidades fundamentales del pensamiento ético. No es ni *sophia* (sabiduría), ni *phronesis* (prudencia práctica, circunspección). No es ninguna proclamación, relativa a la concepción del mundo, que aconseje sobre cómo hay que comportarse en el tiempo y con el tiempo. Y tampoco es una sabiduría que mire a un punto de vista más allá de las turbulencias del tiempo. No tiene que habérselas ni con verdades eternas, ni con actos de prudencia temporalmente limitados.

El análisis ha de mostrar solamente cómo están en conjunto las cosas relativas al ser-ahí; y estas lecciones de 1928, sin miedo a simplificaciones, lo hacen a base de «breves lemas»:

En primer lugar, el ser-ahí ante todo siempre está fácticamente «disperso» en un mundo (el cuerpo, la naturaleza, la sociedad, la cultura).

En segundo lugar, esta dispersión no podría advertirse si no se diera la «positividad y el poderío originario» del ser-ahí, que se pierde en la dispersión, pero también puede recuperarse desde allí. Sin poderío originario no habría nada que pudiera dispersarse. El dramático acontecer fundamental del ser-ahí desarrolla su juego entre el origen y la dispersión, y paradójicamente la dispersión es más primigenia que el poderío originario, el cual nunca está en nuestras manos, sino que hemos de conquistarlo siempre a partir de la dispersión.

En tercer lugar, esta recuperación desde la dispersión requiere un empuje mediante la evidencia del instante de la verdadera percepción, que

en Heidegger es la afección de la angustia, del aburrimiento. En esta afección se deja oír la voz de la llamada de la conciencia, por la que el ser-ahí es llamado a sí mismo.

Cuarto: el ir y venir entre la dispersión y la concentración, entre los grandes instantes y el procurar cotidiano, sólo es visible cuando se logra poner bajo la mirada al «ser-ahí como un todo». El vaivén entre dispersión y origen es el todo, no hay más.

Quinto: esta mirada al todo sólo es posible «sobre la base de un extremo empeño existencial» del filosofante mismo (GA, vol. 26, pág. 176). El ontólogo fundamental sólo puede analizar «existenciariamente» lo que él ha vivido «existencialmente».

¿Qué puede aportar la filosofía? La respuesta suena como sigue: su propia angustia y su propio aburrimiento, su propio oír la llamada de la conciencia. Un filosofar que no arranca de los instantes de la verdadera percepción carece de raíces y de objeto.

Prescindiendo de lo que en particular pueda significar este «extremo empeño existencial», en todo caso está fuera de duda que el análisis de la existencia en sentido heideggeriano sólo puede entenderse si también en los oyentes o lectores está en juego un «empeño» o compromiso. Heidegger quiere provocar por el camino que sea este «compromiso existencial». No puede conformarse con hablar *de la* existencia, él tiene que despertar la «positividad y el poderío originarios» en la existencia del otro. Quien quiere oír, es más, quien quiere entender, tiene que sentir. El filósofo no puede limitarse a «describir la conciencia del hombre», sino que ha de dominar el arte de «conjurar el ser-ahí en el hombre». Esto significa que las perspectivas de la ontología fundamental sólo se abren «desde una y en una transformación de la existencia humana». Expresado con brevedad: el análisis existenciario, para que en general pueda ser entendido, necesita el compromiso existencial. Y así Heidegger tiene que encontrar un camino para provocar en sus oyentes los instantes de verdaderos sentimientos. Tiene que escenificarlos en cierta manera. Por ello habrá iniciaciones, ejercicios y meditaciones, libres de la «coacción escolar y de una ciencia invertida». Los instantes de verdadero sentimiento —angustia, aburrimiento, llamada de la conciencia— tienen que despertarse en los

oyentes, para que pueda anunciarse el «misterio del ser-ahí», que ha de habitar en ellos. El nuevo estilo heideggeriano es la filosofía del evento. La filosofía ha de despertar la magia de la afección del ánimo, por cuya interpretación sigue interesándose luego. Por ejemplo, tiene que infundirle un espanto al ser-ahí, tiene que implantarle la angustia, ha de impulsarlo hacia el aburrimiento, para asistir después al descubrimiento de que es una nada lo que impulsa en estas afecciones.

Este nuevo tono de la filosofía existencial de la acción ejerció entonces un efecto colosal en los oyentes. Heinrich Wiegand Petzet, que como estudiante asistió a la lección inaugural *¿Qué es metafísica?*, comenta: «Era como si un relámpago gigantesco rasgara el velo oscuro del cielo… En una claridad casi dolorosa se presentaban allí abiertas las cosas del mundo…; no se trataba de un "sistema", sino de la existencia… Cuando abandoné el aula, me había sacudido el lenguaje. Me sentía como si hubiese mirado por un momento al fundamento del mundo…»[162].

Y de hecho es así; Heidegger quiere obligar a sus oyentes a mirar por un momento «al fundamento del mundo».

Dondequiera que miremos, al fundamento, a la fundamentación, a todos los enunciados relacionados con el principio de razón suficiente, a la actitud científica y al sentimiento cotidiano de la vida, se anuncia por doquier la necesidad de suelo firme. Con despectivo tono bajo pasa revista Heidegger a las diversas variantes de solidez y morada. ¿Y qué pasa con la nada?, pregunta entretanto. Quien pregunta radicalmente por el fundamento y las razones, ¿no tendrá que descubrir alguna vez que el fundamento es un abismo; que sólo puede alzarse un algo ante nosotros desde el trasfondo de la nada?

Por un momento Heidegger asume la perspectiva del científico y del lógico positivista, para quienes la nada no existe en absoluto. El científico siempre tiene que habérselas con un algo, y el lógico resalta que la nada es solamente un artificio del lenguaje, a saber, la substantivación de un juicio negativo («la flor no es amarilla», «no viene a casa»). Estas objeciones ofrecen a Heidegger la oportunidad de polemizar contra lo «muerto» y lo «desarraigado» de las ciencias modernas. Estas se han cerrado frente a experiencias elementales. «La idea de la lógica misma se disuelve en el

torbellino de un preguntar originario» (WM, pág. 37). Heidegger anda tras las huellas de la nada. Pero no puede demostrarla argumentativamente, tiene que despertar una experiencia. Esta es el instante de la angustia, de la que ya hemos hablado. «La angustia revela la nada. Estamos “suspendidos” en la angustia. Más claramente: la angustia nos deja en suspenso, porque hace que se escurra el ente en su totalidad» (WM, pág. 9).

Este «escurrimiento» oprime y a la vez vacía. Vacía porque todo pierde su significación y adquiere el sello de la negatividad. Y oprime porque lo negativo penetra en el propio sentimiento. La nada vacía y este vacío oprime: el corazón se contrae de manera convulsiva. El mundo exterior se cosifica, se petrifica en lo carente de vida, y el sí mismo interior pierde su centro de acción, se despersonaliza. «Ello acarrea que nosotros mismos —estos hombres que son— nos escurramos juntamente en medio del ente. De ahí que en el fondo no sea “inhóspito” para “ti” y para “mí”, sino que “uno” se siente así» (WM, pág. 32).

En este punto negativo de la angustia Heidegger de pronto da un giro sorprendente. Al hundimiento instantáneo en la nada lo califica como «un estar más allá del ente». Se trata de un acto de trascender por el que en general se nos hace posible hablar del ente como un todo. Naturalmente, también podemos tocar de manera abstracta el tema del todo. Formamos en el plano del mero pensamiento un concepto envolvente o colectivo: el todo. Pero el todo así entendido no implica ninguna realidad experimentada, es solamente un concepto sin contenido. Por primera vez cuando se abre paso el sentimiento angustiante de que ese todo está aprisionado en la nada, él se convierte en una realidad vivida, una realidad que no llega a nosotros, sino que conduce fuera de nosotros. Aquel a quien en la angustia se le escurre la realidad, experimenta allí el drama de la distancia. La distancia angustiante demuestra que nosotros no somos enteramente de este mundo, que somos impulsados más allá de él, que somos repelidos, no hacia otro mundo, sino hacia un vacío. En medio de la vida estamos rodeados de vacío. En la trascendencia de este espacio vacío de juego, que se abre entre nosotros y el mundo, experimentamos un «sostenernos dentro de la nada» (WM, pág. 38). Todo preguntar ¿por qué? vive de aquella última pregunta: ¿por qué hay algo y no, más bien, nada? Quien puede pensar que no existe él o el

mundo, quien puede decir no, actúa en la dimensión del aniquilar. Demuestra que se da eso: la nada. El hombre, dice Heidegger, «es guardián del puesto de la nada» (WM, pág. 38).

Por tanto, la trascendencia del ser-ahí es la nada.

Entre los filósofos del instante, los de signo religioso afirman que en el instante llega lo numinoso (Rudolf Otto), o «lo que nos afecta incondicionalmente» (Paul Tillich), o el «reino de Dios» (Karl Barth), o lo envolvente (Karl Jaspers). También el instante de Heidegger conduce a una trascendencia, pero a una trascendencia del vacío, a la trascendencia de la nada. Sin embargo, el poder de lo numinoso no ha desaparecido. Sale del movimiento peculiar entre nada y algo, que el hombre puede realizar con conciencia. Ese es el espacio de juego numinoso, que le permite experimentar como prodigio el milagro de que hay algo en absoluto. Y no sólo esto; desde el trasfondo mencionado provoca admiración igualmente la potencia creadora del hombre. El puede producir algo; él se encuentra a sí mismo con toda la contingencia de su ser así, pero puede configurarse a sí mismo y configurar el mundo, puede hacer que crezca el ser, o bien destruirlo. En la angustia del vacío perdemos un mundo y, sin embargo, experimentamos cómo desde la nada se renueva sin cesar el nacimiento de un mundo nuevo. A través de la angustia se puede llegar de nuevo al mundo.

Ser ahí significa existir en este espacio de juego, en esta anchura abierta. El espacio de juego es abierto por la experiencia de la nada. La rueda puede moverse porque tiene «juego» en el cubo; y asimismo el ser-ahí está en movimiento porque tiene «juego», es decir, libertad. Pertenece a esa libertad no solamente el hecho de que el ser-ahí experimenta la nada, sino también el de que puede abrirse puesto diciendo no en la «dureza de las actuaciones en contra», o en la «acritud del abominar», en el «dolor del denegar», o en el «despiadado prohibir» (WM, pág. 37).

El no y la nada son para Heidegger el gran misterio de la libertad. Pues aquel espacio de juego entre el algo y la nada que se ha abierto en el ser-ahí, confiere la libertad para separar, para distinguir y para decidir. «Sin patencia originaria de la nada no hay ningún sí mismo y ninguna libertad» (*ibíd.*).

Por tanto, el evento metafísico fundamental del ser-ahí es éste: en tanto el ser-ahí puede trascender hacia la nada, es capaz también de experimentar el ente en su totalidad como algo que desde la noche de la nada comparece en la claridad del ser.

En el verano de 1929, pocas semanas después de la conferencia *¿Qué es metafísica?*, Elisabeth Blochmann visita a Heidegger en Todtnauberg. Hay de por medio entre ambos una retenida historia de amor. A finales de aquel verano Hannah Arendt había confesado en una carta a Heidegger que él representaba todavía «la continuidad» de su vida, y le había recordado con «audacia la continuidad de nuestro amor, *permíteme* que te lo diga»[163]. Y ahora llega Elisabeth Blochmann. Tenemos a Heidegger entre las mujeres. Frente a Elisabeth Blochmann, habla del «límite de nuestra amistad», que él ha rozado «forzándola a algo» que tuvo que «resultarle desagradable». Sin duda Heidegger hirió a Elisabeth Blochmann o bien por acercársele demasiado, o bien por lo contrario. La carta poco clara del 12 de septiembre de 1929 admite ambas interpretaciones. Esta carta hace referencia a una excursión a Beuron que ambos habían emprendido. Habían visitado la iglesia de la abadía benedictina de aquel lugar. Las conversaciones giraban en tono al tema de la religión. Heidegger explicó a Elisabeth su posición frente a la Iglesia católica. La carta recuerda esta conversación. La verdad, escribe él, «no es una cosa simple», necesita «su día y su hora, en la que nosotros tenemos el ser-ahí enteramente». Y continúa: «Dios —o el nombre que quiera darle— llama a cada uno con voz diferente». No hay que arrogarse ningún poder de disposición sobre esto. Ninguna institución y ningún dogma es capaz de conservar la verdad. Todo eso es un «frágil engendro». Y luego Heidegger llega a aquella situación que, después de esta larga conversación, hubo de irritar a Elisabeth Blochmann. Ellos habían asistido juntos al culto nocturno, a completas, en la iglesia de la abadía, y Heidegger se había sentido conmovido, para sorpresa de Elisabeth, que se hallaba todavía bajo la impresión de sus duras polémicas contra la Iglesia católica. En la carta mencionada él intenta esclarecer su posición. Escribe que esta vivencia de Beuron «se desarrollará como una semilla para algo esencial».

El intento de describir esto «esencial» es casi una paráfrasis del pensamiento central de la conferencia sobre metafísica, o quizá sea más correcto decir que la conferencia sobre metafísica es una paráfrasis de la vivencia del culto nocturno en Beuron. Heidegger escribe: «Para los hombres actuales es una banalidad el hecho de que caminamos diariamente hacia el interior de la noche… En las completas está ahí todavía el originario poder mítico y metafísico de la noche, en el que nosotros tenemos que irrumpir de manera constante para existir verdaderamente. Pues el bien es solamente el bien del mal».

Las completas, dice Heidegger, se le convirtieron en símbolo del «sostenerse de la existencia dentro de la noche y de la necesidad interna de la disposición cotidiana para ella».

Y entonces enlaza esta experiencia con su filosofía de la nada: «Creemos erróneamente que confeccionamos lo esencial, y olvidamos que esto sólo crece si vivimos enteramente según nuestro corazón, es decir, si vivimos de cara a la noche y al mal. Es decisiva esta negación originariamente poderosa: no poner obstáculos en el camino de la profundidad del ser-ahí. Esto es lo que hemos de aprender y enseñar concretamente».

Pero la carta va más allá de la conferencia en un aspecto importante, pues se habla en ella de una dimensión de la noche, que la conferencia sobre metafísica sobre la nada no descubre. Efectivamente, en la conferencia esta nada todavía no está puesta explícitamente en relación con el mal, a diferencia de la carta. En ésta leemos que hemos de vivir «enteramente de cara a la noche y al mal». El que Heidegger precisamente en la carta a Elisabeth Blochmann aborde el aspecto del mal en la nada, ¿se relaciona quizá con el hecho de que él no puede menos de considerarse como seductor? De todos modos, resuena aquí en su pensamiento sobre la nada la metafísica cristiano-gnóstica, que para él todavía es con toda naturalidad una tradición viva.

Allí se da todavía un saber sobre el hecho de que el mal pertenece a la condición humana. En esta tradición, que desde Pablo pasa a través de Agustín y de Lutero, llegando hasta Kant, no se había olvidado todavía que toda reflexión, bien se trate de la comprensión del ser entero, o de la moral,

o de la política, tiene que elaborarse desde la noche que todo lo funda, la cual se llama el caos, el mal, o simplemente la nada. Y allí se veía la claridad del pensamiento y de la civilización en su emergencia desde ese fondo. Ella había venido de la noche y estaba condenada a hundirse de nuevo en la noche. Los hombres estaban hechos a la idea de que, también en fases aparentemente estables de la civilización, puede abrirse de nuevo el abismo de la tentación, de la destrucción y de la aniquilación. Para el cristianismo temprano, fuertemente acuñado todavía por el pensamiento gnóstico, la cuestión del mal en el mundo era casi idéntica con la pregunta: ¿qué es el mal? Las definiciones del mundo y del mal casi llegaban a coincidir. Entonces, con el nacimiento de Cristo, se había encontrado la respuesta más influyente durante cierto tiempo a la existencia del mal en el mundo, a saber, la fe en el hecho de que, si bien estamos en este mundo, sin embargo, no somos de este mundo. La plasticidad y lo intuitivo de las tempranas imágenes del diablo eran solamente las versiones populares de un misterio, pero no han de encubrir que el mal se consideraba tan insondable como Dios mismo, y quizás incluso más inescrutable, pues el mal no constituye ningún orden, sino que es la negación del orden. Aquí ya no penetra ningún entendimiento, por lo cual inicialmente se renunciaba al intento de entender y explicar el mal. Hay que resistirle, se decía, y confiar en la gracia del Señor. Se había visto un gran problema en la cuestión de cómo Dios, el omnipotente, podía permitir el mal. Este problema era tan importante, que toda la filosofía y teología medieval no pudo deshacerse de él. El problema de la teodicea, o sea, el de la justificación de Dios ante la realidad del mal en el mundo, mantuvo el pensamiento bajo su hechizo hasta entrada la modernidad, en la que se secularizó como un problema de «anthropodicea».

La antigua metafísica había intentado solucionar el problema de la teodicea con una profunda reflexión sobre la libertad humana. Dios, se decía, como creador del mundo ha hecho al hombre a su semejanza precisamente otorgándole la libertad. Se consideraba que el mal llega al mundo desde la libertad del hombre o, más exactamente, que esta libertad es aquel lugar «abierto» en la creación a través del cual irrumpe el mal, que como una nada o como caos está en el fondo de la creación. Ya para el

pensamiento de aquella época el hombre, por su libertad y porque puede ser creador, era un «guardián de la nada».

Heidegger se debatirá una y otra vez con este pensamiento, sobre todo en sus interpretaciones del escrito de Schelling sobre la libertad, que procede enteramente de la mencionada línea del pensamiento tradicional. Las reflexiones de Heidegger delatarán una y otra vez en qué grado le resulta íntimamente familiar la metafísica de una nada que, a la vez, significa la tentación por parte del mal.

La conferencia sobre metafísica, a diferencia de la carta, evita la significación ética del discurso acerca de la nada y la noche. En cambio, la carta, donde el autor escribe: «Lo bueno es solamente lo bueno del mal», dirige la atención precisamente al problema moral, a la cuestión de cómo puede arrebatarse el bien al mal, de cómo resistir durante la noche y recuperarse de nuevo para el día. En la conferencia Heidegger habla de la tendencia del ser-ahí a esconder para los propios ojos el abismo de la nada, y a mecerse en una falsa seguridad y protección. La angustia «duerme», dice él. Y frente a esto incita a un «ser-ahí temerario», que asume el peligroso espacio de juego de la libertad. Es necesario haber pasado a través de la angustia para tener la fuerza de desprenderse de «los ídolos que cada uno tiene, y hacia los que acostumbra arrastrarse silenciosamente».

El planteamiento del problema en la conferencia sobre metafísica, traducido a conceptos morales, habría de formularse así: no puede tratarse tan sólo de resistir al mal, sino que es necesario notar primeramente que se da este mal, esta noche en nosotros y alrededor de nosotros. El problema es la desabrida unidimensionalidad de nuestra cultura, que se siente protegida de lo abismal y del mal. El hombre moderno, escribe Heidegger en la carta, convierte la noche «en día, tal como él entiende el día, como continuación de las faenas y de un paroxismo».

Pero si Heidegger en su conferencia de metafísica hubiese hablado realmente del mal, en lugar de hablar de la nada, entonces la exhortación a situarse de cara a la nada y pasar a través de ella, habría tenido un tornasolado doble sentido. La fascinación ante la nada se habría unido con la significación de que allí alguien, ávido de intensidad y olvidado de la moral, se entrega al mal como una experiencia salvaje y singularmente

atractiva, al estilo del nihilismo revolucionario propagado abiertamente en aquellos años por un Ernst Jünger. En su ensayo *El trabajador*[164], de 1932, escribe: «Uno de los mejores medios para la preparación de una vida nueva y más audaz, consiste en la aniquilación de las valoraciones del espíritu que se ha desatado y se ha hecho soberano, en la destrucción del trabajo de educación que la época burguesa ha practicado con el hombre… La mejor respuesta a la alta traición del espíritu contra la vida es la alta traición del espíritu contra el espíritu; y uno de los más altos y crueles disfrutes de nuestra época consiste en la participación en este trabajo de minar».

La incitación de Heidegger al «ser-ahí osado» ciertamente va en una dirección semejante, pero él no habla del valor para el mal, del placer abismal en la amoralidad bélica, anárquica, aventurera, sino «solamente» de valor para la nada. El hombre como «guardián de la nada» no tiene que ser el tipo guerrero de Ernst Jünger. Pero ¿de qué otra manera hemos de representárnoslo?

Vayamos a las gélidas alturas de Davos, donde en la primavera de 1929 Martin Heidegger, junto con Ernst Cassirer, hizo su aparición —ahora ya legendaria— en la *Semana Universitaria de Davos*. Ambos dieron varias conferencias ante un público internacional de invitados. El punto cumbre de esta semana era una disputa. Se trataba de un gran acontecimiento. La prensa internacional se había desplazado al lugar. Qiiien filosóficamente se tenía por algo, estaba allí o, por lo menos, leía los relatos abajo en la llanura, pues la época de las retransmisiones radiofónicas no había empezado todavía. Martin Heidegger se hallaba en la primera cumbre de su fama. También Cassirer era una estrella y gozaba de gran prestigio. Su obra principal: *La filosofía de las formas simbólicas*, había aparecido en los años veinte y era una obra monumental de la filosofía de la cultura. Cassirer, que procedía del neokantismo, se había liberado de los planteamientos más estrechos de una teoría del conocimiento científico, y en esta obra se había adentrado en una filosofía general del espíritu creador de la humanidad. Para ello, tuvo la oportunidad de poder utilizar la enorme colección de materiales de la biblioteca Aby-Warburg en Hamburgo. Cassirer era tenido por el mayor representante de una tradición humanista y de un idealismo

cultural con orientación universal. En el año 1929, poco después de la cumbre en Davos, asumió el rectorado de la Universidad de Hamburgo. Se trataba del primer judío elegido rector de una universidad alemana. Esto resultaba tanto más sorprendente por el hecho de que Cassirer, para disgusto de la mayoría reaccionaria de los profesores, tomó partido por la república. Invitado por el senado de Hamburgo, pronunció en el ayuntamiento de la ciudad el discurso de la fiesta de la Constitución. Frente al prejuicio cultivado en el ambiente de los profesores, en el sentido de que la constitución republicano-parlamentaria «no estaba a tono con lo alemán», él aportó la prueba de que el republicanismo ya estaba radicado en la filosofía de un Leibniz o un Wolf, y de que había llegado a su expresión consumada en los escritos de Kant sobre la paz. «El hecho es», dice Cassirer, «que la idea de la constitución republicana como tal no es en manera alguna un cuerpo extraño, ni un intruso en el conjunto de la historia del espíritu alemán, sino que, por el contrario, ha crecido en su propio suelo y se ha alimentado de sus fuerzas más propias y originarias, de las fuerzas de la filosofía idealista».

Su discurso desató protestas y polémicas en Hamburgo. El conciliador Cassirer se veía envuelto de repente en agrios frentes de combate, por lo cual su elección como rector fue celebrada como un triunfo del espíritu liberal más allá de Hamburgo. Cassirer era realmente un patriota de la Constitución.

Este gran señor del humanismo político y de la filosofía idealista de la cultura había sido invitado por el comité organizador de Davos como oponente de Martin Heidegger, que por su parte era un estandarte de lo nuevo, de lo revolucionario. Los participantes recordaban las disputas legendarias de la Edad Media, cuando se enfrentaban los espadas de las poderosas tendencias del tiempo. Era aquello un metafísico fragor de armas en la nieve resplandeciente de las cumbres de Davos. Pero había allí otra reminiscencia, no en la profundidad del tiempo, sino en el espacio de la imaginación.

Thomas Mann, en su novela *La montaña mágica*, aparecida en 1924, había localizado en las alturas de Davos los grandes debates entre el

humanista Settembrini y el jesuita Naphta. Ambos eran arquetipos de la batalla de los espíritus en esa época. En un lado estaba

Settembrini, hijo impenitente de la ilustración, un liberal y anticlerical, un humanista de enorme elocuencia. Y en el ala opuesta se hallaba Naphta, el apóstol del irracionalismo y la inquisición, enamorado del eros de la muerte y de la fuerza. Para Settembrini el espíritu es un poder de la vida, dado al hombre para su utilidad y provecho; Naphta, en cambio, ama el espíritu contra la vida. Settembrini quiere elevar a los hombres, consolarlos, ampliarlos; Naphta, por el contrario, pretende infundirles un espanto, ahuyentarlos del «lecho de reposo» humanista, expulsarlos de sus moradas de la formación, y romper la nuca a su vanidad. Settembrini tiene buenas intenciones para con los hombres, Naphta es un terrorista metafísico.

A muchos participantes de la semana universitaria de Davos les venía a la memoria ese suceso imaginario. Kurt Riezler, entonces secretario de la Universidad de Frankfurt y compañero de Heidegger en las excursiones a las montañas, alude a este episodio de *La montaña mágica* en el informe publicado en el *Neue Züricher Zeitung* (30 de marzo de 1929, edición de la mañana).

Por tanto, ¿estaba detrás de Cassirer el fantasma de Settembrini y detrás de Heidegger el de Naphta? Heidegger mismo había leído *La montaña mágica* junto con Hannah en el semestre de amor de 1924.

La impresión de este encuentro «quitaba el aliento», recuerda O. F. Bolnow, que estuvo allí como estudiante invitado por Heidegger. Los participantes, dice, tuvieron el «sublime sentimiento de haber asistido a una hora histórica, a semejanza de lo que expresó Goethe en la *Campaña de Francia*: “De aquí parte hoy una nueva época de la historia universal”, en este caso una nueva época de la historia de la filosofía; “y vosotros podéis decir que habéis estado allí”»[165].

A Heidegger le desagradaban estas esperanzas forzadas. En una carta a Elisabeth Blochmann habla del «peligro» de que «todo esto pueda convertirse en sensacionalismo»; añade que él es «puesto en el punto de mira» más de lo que le «agrada», por lo cual se ha propuesto alejar de sí el interés filosófico concentrándose enteramente en Kant. No le resultaba tan desagradable la atención despertada en el elegante marco del Gran Hotel,

con su aparición nada convencional. Heidegger cuenta a Elisabeth cómo él, junto a un conocido (que era el mencionado Kurt Riezler), en los espacios libres entre los actos culturales hacía «deliciosas salidas» a las montañas. «Bien cansados, llenos de sol y de la libertad de las montañas, todavía con la sensación de energía corporal durante los largos descensos, cada noche entrábamos con nuestro traje de esquí en medio de la elegancia de los vestidos de noche. Esta unidad inmediata de trabajo investigador objetivo y esquí completamente relajado y alegre, era algo inaudito para la mayoría de los profesores y oyentes» (12 de abril de 1929, BwHB, pág. 30).

Así quería ser visto: como trabajador riguroso en las enormes canteras de la filosofía, como despreciador del mundo elegante, como deportista y hombre natural, como escalador de cumbres y esquiador en los osados descensos. Y una sensación parecida tuvieron también los testigos de este filosófico encuentro cumbre en las alturas de la *montaña mágica*. Uno de ios participantes relata: «Las disputas entre Heidegger y Cassirer fueron muy enriquecedoras también en el plano humano… Por una parte, este pequeño hombre pardo-oscuro, este buen esquiador y deportista, con su enérgico gesto fijo, este hombre seco y reservado, a veces incluso rudo, que con imponente madurez y la más profunda seriedad moral vive al servicio de los problemas planteados por él; y, de otro lado, aquel otro hombre con sus cabellos blancos, un olímpico no sólo exteriormente, sino también interiormente, con sus amplios espacios de pensamientos y sus planteamientos universalistas de los problemas, con su gesto risueño, su bondadosa afabilidad, su vitalidad, elasticidad y, no en último lugar, su distinción aristocrática»[166].

Toni Cassirer, la mujer del filósofo, en la mirada retrospectiva a su vida escrita en 1950, narra cómo ella y su marido fueron advertidos por los compañeros allí presentes de la singular aparición de Heidegger. «Su rechazo de toda convención social nos era conocido». En sus círculos se temía que de Heidegger pudiera venir lo peor; corría la voz de que él quería aniquilar la filosofía de Ernst Cassirer «si era posible».

Pero de tal enemistad personal, que Toni Cassirer cree recordar después, no podía notarse nada en las disputas. Según escribe el reportero ya citado, todo transcurrió en «admirable camaradería». Heidegger mismo, en una

carta a Elisabeth Blochmann, valora el encuentro con Cassirer como un enriquecimiento personal, si bien lamenta que el clima amistoso no permitiera que lo opuesto de ambas posiciones se manifestara con fuerza suficiente. «En la discusión Cassirer se comportó con suma distinción y en forma casi excesivamente complaciente. Así yo encontré poca resistencia, lo cual impidió que los problemas se formularan con la necesaria agudeza» (BwHB, pág. 30).

En cualquier caso, el protocolo de la disputa no transmite esta impresión. Los contrastes son tan fuertes como pueda concebirse.

Cassirer pregunta si Heidegger quiere «renunciar a toda esta objetividad» y «realidad absoluta» que se representan en la cultura, «retirándose» a la «esencia finita» del hombre (K, pág. 278).

Los propios esfuerzos de Cassirer están dirigidos a hacer comprensible la fuerza que el espíritu humano tiene para crear símbolos, y con ello cultura, como un mundo de «formas». Estas, ciertamente, no representan una infinitud en el tradicional sentido metafísico, pero son más que una mera función de autoconservación de un ser finito. La cultura es para Cassirer un trascender hecho forma; ésta erige la espaciosa casa del hombre, la cual es más fácil de destruir que de conservar; es una frágil protección contra la barbarie, que amenaza como una posibilidad constante del hombre.

Heidegger echa en cara a Cassirer que éste simplifique las cosas con las domiciliaciones del espíritu. Le concede que tiene razón en que toda cultura, toda acción del espíritu es una expresión de la libertad; pero le advierte que esta libertad puede petrificarse en sus configuraciones. Por eso, añade, la libertad ha de convertirse siempre de nuevo en liberación; si ella queda derramada en un estado de cultura, se ha echado a perder. «La única relación adecuada de la libertad en el hombre es el liberarse de la libertad en él» (K, pág. 285).

Para Heidegger el problema consiste en que el hombre «se fija» en la cultura creada por él mismo, a la búsqueda de un soporte y de un recogimiento, con lo cual pierde la conciencia de su libertad. Hay que despertar de nuevo esta conciencia. Y eso es algo que no lleva a cabo ninguna cultura de la satisfacción cultural. Hay que llevar al ser-ahí ante su

desnudez y su arrojamiento originarios. Cassirer dirige su atención a las realizaciones trascendentes de la cultura, al hecho de que «del cáliz de este reino del espíritu brota para él la infinitud», según la cita que él había hecho de Hegel. Y con ello, continúa, ahorra al hombre la confrontación con su finitud y emparentamiento con la nada, desconociendo así la auténtica tarea de la filosofía, que consiste «en arrancar al hombre de su aspecto indolente por el que se reduce a utilizar las obras del espíritu, para arrojarlo nuevamente de algún modo a la dureza de su destino» (K, pág. 291).

En el momento culminante de la controversia pregunta Heidegger: «¿En qué medida la filosofía tiene la tarea de ayudar a liberarse de la angustia? ¿O bien tiene ella, más bien, la tarea de poner radicalmente a los hombres en manos de la angustia?» (K, pág. 286).

Heidegger ha dado ya su propia respuesta: la filosofía ante todo tiene que inyectar un espanto en el hombre, para devolverlo a aquel lugar sin morada del que huye siempre de nuevo para refugiarse en la cultura.

Pero Cassirer, en la respuesta que le da, proclama su idealismo de la cultura. Para él el hecho de que el hombre pueda crear cultura «es el sello de su infinitud. Yo quisiera que el sentido, el fin, sea de hecho la liberación. Lo cual significa: “¡arrojad fuera de vosotros la angustia de lo terreno!”» (K, pág. 287).

Cassirer se preocupa del arte de habitar en la cultura; Heidegger, en cambio, quiere preparar el «suelo para un abismo» (K, pág. 288).

Cassirer aboga por el trabajo de la fundación de sentido a través de la cultura, por la obra que en su necesidad interna y en su duración triunfa sobre la contingencia y la fugacidad de la existencia humana.

Heidegger rechaza todo esto con gestos patéticos. Quedan solamente algunos instantes de gran intensidad. Hay que dejar de encubrir ante los propios ojos «el hecho de que la forma suprema de existencia del ser-ahí sólo puede reducirse a muy pocos y singulares instantes de duración del mismo entre vida y muerte, el hecho de que el hombre solamente en muy pocos instantes de su existencia vive en la cúspide de sus propias posibilidades» (K, pág. 290).

Uno de esos instantes había sido para Heidegger la asistencia a la misa nocturna en la iglesia conventual de Beuron, ocasión en la que se le hizo

consciente el «originario poder mítico y metafísico de la noche, en el que tenemos que irrumpir constantemente para existir en verdad».

Otro instante de esos fue aquella escena de la niñez que Heidegger solía narrar después entre amigos. Contaba cómo él, siendo monaguillo campanero, en el amanecer todavía nocturno del día recibía de manos de la madre en el zaguán de la casa el cirio encendido, cómo la llama, protegida con la concavidad de la mano, pasaba a través de la plaza hasta la iglesia, donde lo depositaba en el altar y con la punta de los dedos empujaba hacia arriba la cera del cirio que se derritía, a fin de que durara más rato. Y sigue relatando que al final el cirio se consumía y que, en realidad, él estaba esperando este momento, si bien lo esperaba demorándolo.

Si el ser-ahí tiene dos actos: la noche de la que él brota y el día que supera la noche, Cassirer dirige la atención al segundo acto, o sea, al día de la cultura; Heidegger, en cambio, se interesa por el primer acto, él mira a la noche de la que nosotros procedemos. Su pensamiento fija aquella nada ante la que se alza por primera vez un algo. El uno se centra en lo que ha brotado, el otro en el origen. El uno se preocupa de la casa de la creación humana, el otro se aferra fascinado al misterio abismal de la creación desde la nada, el cual acontece siempre de nuevo cuando el hombre despierta a la conciencia de su existencia.

Capítulo once

Cuando Heidegger fue llamado a Friburgo en febrero del año 1928 para ocupar la cátedra de Husserl, había escrito a Karl Jaspers: «Friburgo será de nuevo la prueba para mí acerca de si hay aquí algo de filosofía, o bien todo se disuelve en erudición» (24 de noviembre de 1928, BwHJ, pág. 104). Heidegger quiere someterse a sí mismo a prueba. Pero no se trata solamente de la seducción de la emdición, sino también de que la nueva fama le trae dificultades. «Me resulta menos atractiva la existencia pública, en la que yo me he visto envuelto», escribe a Jaspers el 25 de junio de 1929 (BwHJ, pág. 123). Entretanto, las conferencias de Heidegger se han convertido en una atracción. En relación con la conferencia de Heidegger ante la Kant-Gesellschaft [Círculo Kantiano] en Frankfurt el 25 de enero de 1929, Siegfried Kracauer relata: «Queda por mencionar que el nombre del orador había atraído a una multitud local de oyentes que en general no sentían precisamente una vocación filosófica, los cuales osaron gustosamente adentrarse en la espesura de las difíciles definiciones y distinciones»[167].

Heidegger goza, naturalmente, de sus apariciones y también de su fama. Se siente halagado cuando Jaspers le cuenta que en el seminario de Heidelberg ahora se lee y estudia también «Heidegger». Pero Heidegger no quiere pasar por el autor de *Ser y tiempo* solamente. En las cartas a Jaspers minusvalora este libro. «Ni siquiera pienso ya en que hace poco escribí un libro con este título» (24 de septiembre de 1928, BwHJ, pág. 103).

En los primeros años después de la aparición de *Ser y tiempo*, tenía que afrontar el hecho de que el público filosófico esperaba de él un tratado del hombre en su mundo sistemáticamente redondeado y que abarcara todos los

ámbitos de la vida. *Ser y tiempo* se leía como una aportación a la antropología filosófica, y se esperaba una continuación del proyecto.

En su libro de 1929 sobre Kant, Heidegger había rechazado explícitamente semejante esperanza como una tergiversación. No puede desarrollarse, escribe allí, ninguna filosofía redondeada «sobre» el hombre y sobre las conexiones fundamentales de su vida. La pretensión de tal redondeo contradice a la constitución fundamental del ser-ahí: su finitud e historicidad. Cuando en el hombre despierta el filosofar, éste comienza cada vez de nuevo, y su fin no se consigue desde dentro como un redondeo sistemático, sino que el único fin real de la filosofía es su interrupción contingente por la muerte. También la filosofía muere.

Y como filósofo se puede «morir» ya antes del final definitivo. Esto sucede cuando el pensamiento vivo se petrifica en lo que se ha pensado ya una vez, cuando el pasado triunfa sobre el presente y el futuro, cuando lo pensado cautiva el pensamiento. A principios de los años veinte Heidegger había querido «fluidificar» de nuevo los pensamientos de la tradición filosófica, desde Aristóteles hasta Husserl. Ahora se propone la tarea de disolver de nuevo en el movimiento del pensamiento su propia ontología fundamental, que entretanto puede citarse como sistema y tratarse como método.

Contemplando el barullo despertado en torno a su persona y obra, el 12 de septiembre de 1929 le escribe a Elisabeth Blochmann: «En nuestra búsqueda estamos falsamente orientados de raíz por la laboriosidad dominante y sus éxitos y resultados, creemos erróneamente que lo esencial puede fabricarse» (BwHB, pág. 32).

El no quiere simplemente proseguir, seguir construyendo los propios pensamientos, el propio sistema. «Con mis lecciones de metafísica en el invierno», escribe en la misma carta, «he de lograr un comienzo enteramente nuevo».

Hice ya referencia a las grandes lecciones de metafísica en el semestre de invierno de 1929-1930, anunciadas por Heidegger bajo el título de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo — Finitud — Soledad*. Aquí se intenta un nuevo estilo. En el capítulo precedente lo he llamado filosofía del evento. En estas lecciones Heidegger habla de que la filosofía

debe despertar el «acontecer fundamental en la existencia humana» (GA, vols. 29-30, pág. 12). ¿Qué acontecer fundamental? Las palabras mencionadas en el título de las lecciones: «finitud» y «soledad», indican ya que Heidegger se preocupa de una profundiza-ción en la experiencia de la «falta de morada». Filosofía «es lo contrario de todo aquietamiento y seguridad. Ella es el torbellino en el que queda arremolinado el hombre, para comprender el ser-ahí solamente así, sin fantasías» (GA, vols. 29-30, pág. 29).

Pero los «conceptos» de tal filosofar deberán tener una función y un tipo de «rigor» distintos de los que están en uso en los conceptos de la ciencia. Los conceptos filosóficos permanecen vacíos «si antes no estamos tocados por lo que ellos han de comprenden» (GA, vols. 29-30, pág. 9). Heidegger entiende los conceptos de la filosofía como un «ataque» a toda clase de certeza propia y de confianza en el mundo. Según él, la «suprema incertidumbre» pertenece a la «constante y peligrosa cercanía de la filosofía». Pero raramente se encuentra esta «elemental disposición para la peligrosidad de la filosofía», por lo cual no se da ninguna confrontación realmente filosófica, a pesar de la multitud de publicaciones filosóficas que, entretanto, se han hecho desbordantes. «Todas ellas quieren demostrarse verdades las unas a las otras, olvidando en ello la única tarea real y difícil, la de empujar la propia existencia y la de los otros hacia una fértil problematicidad» (GA, vols. 29-30, pág. 29).

En estas lecciones se habla mucho de peligro, inquietud y problematicidad. Para esta empresa de vivir en forma filosóficamente salvaje y peligrosa, Heidegger recurre al título de metafísica. Pero la metafísica ya no tiene la significación de una doctrina sobre las cosas suprasensibles. Heidegger quiere dar otro sentido, su sentido originario, según afirma él, al aspecto del trascender (meta). Se trata de trascender, no en el sentido de la búsqueda de otro «lugar», de un mundo del más allá, sino en el de un «cambio peculiar frente al pensamiento y al preguntar cotidiano» (GA, vols. 29-30, pág. 66).

También para este cambio es indudablemente bueno que «el ser-ahí se elija sus héroes» (SuZ, pág. 385). Pues hay hombres que tienen «la

sorprendente tarea de ser para los otros una incitación a que despierte en ellos el filosofar» (GA, vols. 29-30, pág. 19).

No hay duda de que el mismo Heidegger se cuenta entre estos hombres «sorprendentes». Sabe que se ha convertido en un carismático de la filosofía, sabe que tiene una misión. El 3 de diciembre de 1928 escribe a Karl Jaspers: «Esto es lo que trae al ser-ahí un aislamiento tan sorprendente, aquel oscuro estar ante el otro en sentido propio, entendido como una tarea de cara a la época» (BwHJ, pág. 114). Y Jaspers, lleno de entusiasmo todavía después de una visita a Heidegger, escribe en respuesta: «Desde tiempos inmemoriales no he escuchado a nadie como le he escuchado hoy a usted. En este incesante trascender me sentía libre como bajo un cielo puro» (5 de diciembre de 1929, BwHJ, pág. 129).

En el análisis de la angustia Heidegger había mostrado ya hacia dónde va este trascender, hacia aquella nada de la que procede el algo sumamente sorprendente y angustiante. Para la filosofía heideggeriana del evento, que persigue las huellas del misterio del tiempo y del instante, es obvio ocuparse con el otro gran evento del vacío, con el aburrimiento. Y lo que allí sale a la luz se halla entre lo más impresionante que Heidegger ha expuesto jamás. Muy pocas veces en toda la tradición filosófica se ha descrito e insinuado un estado de ánimo como en esta lección. Aquí el aburrimiento se convierte realmente en evento.

Heidegger quiere que sus oyentes se precipiten en el gran vacío, que oigan el susurro fundamental de la existencia; quiere abrir el instante en el que no se trata de ninguna otra cosa, en el que no se ofrece ningún contenido del mundo al que podamos agarrarnos o con el que podamos llenarnos. Es el instante del vacío expirar del tiempo. Allí está el tiempo puro, la pura presencia. El aburrimiento es, pues, el momento en el que notamos cómo pasa el tiempo, precisamente porque éste no quiere pasar, pues no podemos quitárnoslo de encima, ni abrirlo, ni llenarlo, como a veces decimos. Con impertérrita longanimidad, a lo largo de ciento cincuenta páginas del texto de las lecciones, se mantiene Heidegger en este tema. Escenifica el aburrimiento como evento de iniciación en la metafísica. Muestra cómo en el aburrimiento están paradójicamente unidos entre sí los dos polos de la experiencia metafísica: el mundo como un todo

y la existencia particular. El individuo queda afectado por el todo del mundo precisamente en tanto no es aprehendido por él, sino que es dejado vacío de nuevo. Heidegger quiere conducir a sus lectores hasta aquel punto en el que ellos han de preguntarse: «¿Al final llegamos a la situación de que un profundo aburrimiento nos lleva de aquí para allá, a manera de una niebla silenciosa, en los abismos del ser-ahí?» (GA, vols. 29-30, pág. 119).

Ante los abismos de este aburrimiento, por lo regular se apodera de nosotros el horror del vacío. Y es necesario haber soportado este espanto, pues él nos familiariza íntimamente con aquella nada a la que apunta la antigua pregunta metafísica: ¿Por qué hay algo y no, más bien, nada? Heidegger cree capaces a sus lectores de acercarse a la nada en forma de una ejercitación en el arte de permanecer vacío.

A este respecto Heidegger acentúa que no se trata de un estado de ánimo buscado, simulado, de una actitud conquistada con esfuerzo, sino que, a la inversa, lo que está en cuestión es «el desasimiento de la libre mirada cotidiana» (GA, vols. 29-30, pág. 137). Cotidianamente, con frecuencia nos encontramos vacíos, dice Heidegger, pero de inmediato encubrimos de nuevo este vacío en forma también cotidiana. Exige la omisión de este rápido encubrimiento durante un momento. En todo caso esa omisión se conquista filosóficamente con dureza, pues se opone a la espontánea tendencia cotidiana, que está caída en el mundo, a diferencia de dicho instante vacío sostenido, que quisiera caer. Pero estos esfuerzos no sirven de nada. La filosofía no es posible sin esa caída, sin esa perdición y ese abandono, sin ese vacío.

En las reflexiones sobre la latencia cotidiana del aburrimiento Heidegger habla de la situación espiritual de la época. Sostiene que está muy difundido un malestar en la cultura actual. Entre los autores que lo formulan menciona a Spengler, Klages, Scheler y Leopold Ziegler. Con pocas palabras despacha Heidegger sus diagnósticos y pronósticos. Esto puede ser interesante, ingenioso, dice Heidegger, pero, seamos sinceros: propiamente no «nos afecta». «Por el contrario, todo es una sensación, y eso significa siempre una tranquilización no confesada y de nuevo aparente» (GA, vols. 29-30, pág. 112). ¿Por qué? Porque «nos desliga de nosotros mismos» y nos incita a reflejarnos en «un rol y una situación histórica del

mundo» (GA, vols. 29-30, pág. 112). Allí se representan dramas en los que podemos sentirnos halagados por estar entre los sujetos de la cultura. Incluso oprimentes visiones de decadencia lisonjean nuestro sentimiento de valor propio o, más exactamente, nuestra necesidad de representarnos y de ser representados. Heidegger concluye su crítica de este diagnóstico filosófico de la época con la observación apodíctica: «Esta filosofía llega solamente a la representación del hombre, pero no a su ser-ahí» (GA, vols. 29-30, pág. 113).

Pero en el abismo del ser-ahí está en acecho el aburrimiento, ante el cual la vida busca refugio en las formas de representación.

El análisis de Heidegger se convierte en una exploración del punto central del desierto. A este respecto muestra un claro sentimiento para el incremento de la intensidad dramática. La tensión crece cuanto más vacío es el lugar al que conduce el pensamiento. Comienza por el aburrirse «con algo». Allí tenemos todavía un objeto identificable —una cosa, un libro, una fiesta, una determinada persona— al que podemos atribuir el aburrimiento. En cierta manera éste entra desde fuera en nosotros, tiene una causa externa. Pero cuando ya no puede indicarse tan claramente un objeto, cuando el aburrimiento entra igualmente desde fuera y a la vez crece desde dentro, entonces se trata de un «aburrirse con ocasión de algo». No podemos decir que nos aburre un tren que no llega puntualmente, pero puede aburrimos la situación que se nos produce por su retraso. Nos aburrimos en o con ocasión de un determinado suceso. Lo irritante de este aburrimiento está en que en las situaciones correspondientes uno comienza a ser aburrido para sí mismo. Uno no sabe qué emprender consigo mismo, y a consecuencia de ello es la nada la que emprende algo con uno. Una velada aburrida —Heidegger describe plácidamente una velada de este tipo en un ambiente académico— no sólo produce disgusto, sino que conduce también a un suave pánico, y esto porque tales situaciones convierten a uno mismo en persona que aburre. La situación es realmente complicada, pues lo que allí produce aburrimiento es por lo regular un acto organizado que debía alejar el aburrimiento. El aburrimiento está al acecho en las medidas tomadas con los pasatiempos. Lo que se ofrece contra él, ya está siempre infectado por él. Necesitan recibir diversión los compañeros de caída.

¿Hacia dónde va el pasar el tiempo, o hacia dónde conduce el ser-ahí que pasa el tiempo? ¿Hay una especie de agujero negro de la existencia, que atrae y absorbe?

El aburrimiento más profundo es el totalmente anónimo. No hay nada determinado que lo produzca. «Uno se aburre» (*Es langweilt einen*), decimos. Heidegger somete esta expresión a un análisis sutil. Hay aquí una doble indeterminación. La causa del aburrimiento es todo y nada, en cualquier caso no es algo determinado. Y la expresión *uno* indica que se aburre uno mismo, pero como un ser de personalidad indeterminada. Es como si el aburrimiento se hubiera tragado también el yo, que por añadidura ha de avergonzarse de ser un causante de aburrimiento. Heidegger toma este «uno se aburre» como expresión de una ausencia total de un tiempo lleno y que llene, de aquel instante que no nos dice nada y no nos exige nada. El designa este «quedar vacío» como un «estar a merced del ente que se niega a concederse en su totalidad» (GA, vols. 29-30, pág. 214).

Hay aquí una sorprendente comprensión del todo, la de un todo que ya no le afecta a uno. Un algo vacío se contrapone a un todo vacío, y en esta falta de referencia ambos polos se relacionan entre sí. Estamos ante una triple negatividad: un no yo, un todo pertrechado de nada y una falta de referencia como relación negativa. Es evidente que estamos así en el punto cumbre o en el punto profundo al que quería conducir el suspense en el análisis heideggeriano del aburrimiento. Nos encontramos en el corazón de la metafísica según el gusto de Heidegger. Y en este punto llega él también al fin de su intención, la de «penetrar en la esencia del tiempo mediante la interpretación de la esencia del aburrimiento» (GA, vols. 29-30, pág. 201). ¿Cómo se experimenta el tiempo, pregunta Heidegger, en esta ausencia total de todo lo que llena? El tiempo no quiere pasar, se detiene, mantiene a uno en su negligente inmovilidad, «destierra». Esta paralización general permite descubrir que el tiempo no es simplemente un medio en el que nosotros nos movemos, sino que es algo que nosotros producimos. Nosotros «temporalizamos» (hacemos) el tiempo, y, cuando estamos paralizados por el aburrimiento, hemos dejado de temporalizar. Pero este cesar nunca es total. El proceso de la temporalización, que se interrumpe y cesa por

instantes, permanece referido al flujo temporal que somos nosotros mismos, si bien bajo el modo del pararse, del destierro y de la parálisis.

Esta experiencia ambivalente del flujo temporal que se para es el punto de la peripecia en el drama del aburrimiento, que Heidegger escenifica y analiza. Ante la triple negatividad —el no ser sí mismo, el todo pertrechado de nada y la falta de referencia—, no hay más que una salida: hay que desprenderse. Cuando ya no marcha nada, uno mismo tiene que ponerse en camino. Heidegger formula fatigosamente sus puntos principales: «Pero aquello que lo desterrador como tal, el tiempo…, da a conocer y propiamente posibilita… es nada menos que la libertad del ser-ahí en su más pura acepción. Pues esta libertad del ser-ahí sólo se da en el liberarse del mismo. Ahora bien, el liberarse del ser-ahí sólo se produce en cada caso cuando él se resuelve a ser él mismo» (GA, vols. 29-30, pág. 223).

Pero como en el aburrimiento este sí mismo se evapora para convertirse en un fantasma sin esencia, consecuentemente la mencionada resolución no podrá apoyarse en una compacta mismidad que esperara a entrar en acción. Más bien, por primera vez en la resolución nace este sí mismo. Podemos decir acerca de él que en cierto sentido no se halla, sino que es inventado por la resolución. Por primera vez en ella se abre lo que estaba cerrado. El «instante de la resolución» brota del aburrimiento y le pone fin. Así Heidegger puede hablar de que el «tiempo desterrador» (en el aburrimiento) produce complementariamente una «impulsión del ser-ahí a la cúspide de lo que propiamente posibilita» (GA, vols. 29-30, pág. 224). En forma más popular podemos expresarlo así: en el aburrimiento notas que no hay nada de importancia, a no ser que lo hagas tú…

Por tanto, el ser-ahí que despierta a su sí mismo tiene que haber cruzado la zona del aburrimiento profundo, «este vacío en la totalidad». En ese punto de la reflexión Heidegger se aleja de los estados de ánimo que se dan en el aburrimiento, los cuales son más bien «privados» e «íntimos», y desde un plano de filosofía de la cultura toma en consideración la situación social e histórica de la época. Pregunta: ¿esta indigencia del «vacío en conjunto» es experimentada todavía, o bien pasa desapercibida, quedando burlada por la lucha necesaria en torno a otras necesidades más palpables?

Estamos en el semestre de invierno de 1929-1930. Entretanto, han comenzado el gran paro y la pobreza como consecuencia de la crisis en la economía mundial. Heidegger se arriesga a una breve mirada a la escena de los problemas coetáneos: «Por doquier hay conmociones, crisis, catástrofes, necesidades: la miseria actual, la confusión política, la impotencia de la ciencia, el vaciamiento del arte, la falta de suelo en la filosofía y de fuerza en la religión. Sin género de dudas, hay problemas por todas partes» (GA, vols. 29-30, pág. 243). Contra estos problemas se ofrecen programas, partidos, medidas, hay laboriosidad de todos los géneros. Sin embargo, advierte Heidegger, «esta inquieta defensa contra todas las necesidades hace precisamente que no pueda aflorar la indigencia en el conjunto» (GA, vols. 29-30, pág. 243).

La «indigencia en el conjunto» no es, por tanto, alguna necesidad particular, sino el trasunto del carácter oneroso del ser-ahí en general, que precisamente puede experimentarse también en la afección que se presenta en el aburrimiento; es «el hecho de que al hombre se le exige el ser-ahí como tal, de que se le ha impuesto la tarea de ser-ahí» (GA, vols. 29-30, pág. 246). A quien elude este «apremio esencial» (GA, vols. 29-30, pág. 244), le falta el obstinado «a pesar de todo», que para Heidegger constituye el heroísmo cotidiano. Quien no ha experimentado la vida como «carga» en este sentido, tampoco sabe nada del «misterio» del ser-ahí, y con ello cesa «el espanto interno que todo misterio lleva en sí y que confiere su grandeza al ser-ahí» (GA, vols. 29-30, pág. 244).

El misterio y el espanto son términos con los que Heidegger alude a la definición de lo numinoso en Rudolf Otto. El había interpretado la experiencia religiosa de lo santo como espanto ante un poder que nos sale al encuentro a manera de un misterio. Heidegger asume las notas de lo numinoso así entendido, pero borra la relación con el más allá. El ser-ahí mismo es lo numinoso, o lo lleno de misterio que provoca espanto. El espanto es la admiración, dramáticamente incrementada, por el hecho de que es algo y no la pura nada; el enigma espantoso es el ente en su desnudo hecho de estar ahí. De este espanto se habla también en las frases siguientes, cosa que debe advertirse, pues más tarde llegó a dárseles un sentido explícitamente político, sentido que todavía no tenían en el

momento temporal que nos ocupa: «Cuando en la actualidad deja de sentirse el apremio de nuestro ser-ahí, a pesar de todas las miserias, y cuando falta el misterio, entonces ante todo es cuestión para nosotros de lograr aquella base y aquella dimensión del hombre en cuyo seno le sale al encuentro algo así como un misterio de su ser-ahí. Nada tiene de particular que, ante esa exigencia y ante el esfuerzo por acercarse al ámbito del misterio, el actual hombre normal y honrado a veces se inquiete y vea sombrío el panorama, de modo que él se aferra convulsivamente a sus ídolos. Sería una confusión desear otra cosa. Hemos de invocar de nuevo aquello que es capaz de infundir un espanto en nuestro ser-ahí» (GA, vols. 29-30, pág. 255).

¿Quién puede infundir este espanto? De momento ningún otro que el filósofo carismático, el cual tiene el «destino sorprendente de ser para los otros una incitación a que despierte en ellos el filosofar» (GA, vols. 29-30, pág. 19). Dicho de otro modo, es Heidegger mismo el que se atreve a hacerlo. En el momento actual infundir espanto y hacer que despierte el filosofar son lo mismo.

Como si Heidegger hubiese presentido que sus afirmaciones podrían tergiversarse políticamente en el sentido de una invocación del «hombre fuerte», en conexión con el pasaje citado resalta que ningún suceso político, y ni siquiera la guerra mundial, es capaz de producir este despertar del hombre a su sí mismo. Por tanto, no se trata todavía de una experiencia política, sino de la vivencia de un despertar filosófico. De ahí también la crítica de Heidegger a todos los intentos de erigir en el campo político «el edificio de una concepción del mundo», y de exigirnos que moremos allí (GA, vols. 29-30, pág. 257). Cuando el ser-ahí se ha hecho «transparente» para sí mismo, deja de erigir tales edificios. «Conjurar» el ser-ahí en el hombre (GA, vols. 29-30, pág. 258) no significa otra cosa que ponerlo en movimiento de tal manera que tales edificios se vean forzados a derrumbarse.

Heidegger ha recorrido ya un largo camino, el camino que corresponde a doscientas sesenta páginas en la redacción del texto. Las preguntas metafísicas fundamentales que él pone de relieve al principio —¿qué es el mundo?, ¿qué es finitud?, ¿qué es soledad?—, han caído casi en el olvido.

Ahora Heidegger las aborda de nuevo y recuerda que los ejercicios anteriores de aburrimiento eran una preparación: el intento de despertar o escenificar un estado de ánimo en el que «el mundo, la finitud y la soledad» nos salgan al encuentro en una forma que haga posible por primera vez el trabajo del concepto. Se trata del «cómo» de este concepto. Lo que debe comprenderse ha tenido que acontecer antes, ha tenido que acontecer aquí y ahora, en las horas de la tarde del jueves del semestre de invierno de 1929-1930.

¿Por qué se requiere una afección especial para experimentar el «mundo como un todo»? El *mundo* está siempre ahí; es todo lo que es el caso. Sin duda alguna nos encontramos siempre en medio de él.

Pero ahora ya sabemos que para Heidegger esta estancia cotidiana en el mundo es también la caída en él. Nosotros hemos desaparecido en el mundo. Y por eso Heidegger diseña el estado de ánimo dado en el aburrimiento, porque en él —lo mismo que en la afección de la angustia, analizada en *Ser y tiempo*— el «todo del mundo» aparece arrebatado a una distancia que posibilita la actitud metafísica de la admiración o del espanto, como tercera parte de un drama existencial. En el primer acto aparece cómo cotidianamente nos disipamos en el mundo y el mundo nos llena. En el acto segundo todo se aleja; es el suceso del gran vacío, la triple negatividad (no ser sí mismo, mundo inmerso en la nada, falta de referencia). Finalmente, en el tercer acto vuelve lo arrebatado, el propio sí mismo y el «mundo». El sí mismo y las cosas en cierto modo se hacen «más entes»; logran una nueva intensidad. Todo se encamina hacia ahí. Pocas veces Heidegger lo ha formulado tan clara y desamparadamente como en estas lecciones: «Se trata nada menos que de conquistar de nuevo esta dimensión originaria en el acontecer filosófico del ser-ahí, para volver a “ver” todas las cosas con más sencillez, fuerza y persistencia» (GA, vols. 29-30, pág. 35).

Es posible que el «mundo como un todo» sea un tema demasiado grande para la mirada investigadora. Precisamente por eso Heidegger quiere mostrar que este gran tema, aunque sea demasiado grande para la investigación, lo experimentamos cada día de manera inmediata en afecciones como el aburrimiento y la angustia, y el lugar donde lo experimentamos es el sustraerse del mundo. Desde el final aparece claro

que el análisis minucioso del aburrimiento no es sino un intento de describir la forma como nosotros tenemos «el mundo como un todo».

Pero la perspectiva también puede invertirse. Una cosa es el hecho de que nosotros «tengamos mundo» y otra el de que el mundo nos «tenga». Y esto no sólo en el sentido de que nosotros nos disolvemos en el mundo del «uno» y en el «procurarnos lo a la mano», cosa que Heidegger había mostrado ya en *Ser y tiempo*, sino también en el de que nosotros pertenecemos al reino de la naturaleza.

En la segunda parte de estas lecciones Heidegger ofrece por primera vez una especie de filosofía de la naturaleza, un intento, puesto allí a manera de enclave, que luego nunca volverá a repetir. Pero la importancia que le concede se muestra en el hecho de que pone estas reflexiones en un plano de igual importancia junto a *Ser y tiempo*.

Un año antes habían aparecido dos obras importantes de antropología filosófica: *El puesto del hombre en el universo*, de Max Scheler, y *Los niveles de lo orgánico y el hombre*, de Helmuth Plessner. Scheler y Plessner intentaron cada uno a su manera enlazar entre sí los resultados de la investigación biológica y la investigación filosófica, descubrir la conexión y la ruptura entre el hombre y el resto de la naturaleza. En *Ser y tiempo* Heidegger había acentuado tan fuertemente la ruptura entre el ser-ahí y la naturaleza no humana, que, según criticó más tarde Karl Löwith, daba la impresión de que la existencia humana se hallaba elevada por encima de los presupuestos corporales y naturales. Scheler y Plessner, ambos estimulados también por Heidegger, situaron de nuevo al hombre en el contexto de la naturaleza, aunque sin naturalizarlo. Esta era la preocupación de ambos.

El intento de Scheler en particular llamó mucho la atención en aquel momento. Por ello Heidegger se sintió incitado a una excursión propia al campo de la antropología desde la perspectiva de la filosofía de la naturaleza.

Al mundo pertenece la naturaleza. Pero ¿tiene mundo la naturaleza distinta del hombre? La piedra, el animal, ¿tienen un mundo, o se dan solamente allí? Y este «allí» ¿se da fuera del horizonte de un mundo, de un mundo que sólo existe para el hombre, este ser natural que es formador de mundo?

En *Ser y tiempo* Heidegger había afirmado que la forma de ser de la naturaleza, lo inorgánico y lo orgánico, la vida vinculada al cuerpo, sólo es «accesible a una consideración desintegradora» (SuZ, pág. 371). Esto no es de ninguna manera fácil: la conciencia tiene que captar lo carente de conciencia, el conocimiento ha de aprehender lo que está despojado de conocimiento. El ser-ahí tiene que comprender un ente para el que no existe este «ahí».

La parte de filosofía de la naturaleza en las lecciones mencionadas es una única meditación sobre este «ahí» y sobre la manera como nosotros podemos comprender la naturaleza, que no conoce ese «ahí». Heidegger quiere penetrar en semejante oscuridad, para arrojar de nuevo una mirada al hombre a partir de allí. Es una mirada que produce un efecto de extrañeza, para la cual se convierte en algo completamente inusitado el acontecimiento por el que en el hombre asoma la claridad, y por el que, a la vez, aparece la claridad en la naturaleza en general. Se trata de que, a partir de la naturaleza, descubramos que en el hombre se ha abierto un ser-ahí, un claro, dirá Heidegger más tarde, para el que pueden aparecer las cosas y esencias que están ocultas para sí mismas. El ser-ahí da el escenario a la naturaleza. El único sentido de la filosofía de la naturaleza de Heidegger es la escenificación de la epifanía de este «ahí».

Las cosas y esencias comparecen ante nosotros. Pero ¿podemos también nosotros desplazarnos a su interior? ¿Podemos compartir su manera de ser? ¿Se nos comunican ellas y nos comunicamos nosotros con ellas?

Compartimos un mundo con esas cosas y esencias, un mundo en el que ellas están hundidas y que está «ahí» para nosotros. En este sentido les hacemos donación de su «ahí», que ellas mismas no tienen. Y nosotros recibimos de ellas la magia de esta quietud y penetración en lo que son. De cara a esto podemos experimentar en nosotros mismos precisamente un defecto de ser.

En su curso, Heidegger arranca de las piedras. La piedra carece de mundo. Aparece en el mundo, sin que de suyo pueda establecer una relación con el mundo. En la descripción de la relación con el mundo de los animales Heidegger sigue sobre todo las investigaciones de Jakob Uexeküll. Y así el animal es caracterizado como «pobre en mundo». Su mundo

circundante es un «anillo entorno», por el que están «embargadas» las tendencias del animal (GA, vols. 29-30, pág. 347). En correspondencia con los estímulos que de allí proceden, son incitadas y «desatadas» determinadas formas de conducta y aspiraciones. El mundo es para el animal un «mundo entorno». Aquél no puede experimentarse independientemente de éste. Heidegger cita al biólogo holandés Buytendijk: «Se pone de manifiesto, por tanto, que en todo el mundo animal la unión del animal con su entorno es casi tan íntima como la unidad del cuerpo» (cit. en GA, vols. 29-30, pág. 375). A este «entorno mundano», como un cuerpo prolongado, Heidegger le da el nombre de «anillo desinhibidor». El animal reacciona a lo que rompe este anillo; reacciona a algo y, en este sentido, permanece referido a ello, aunque, por otra parte, no percibe el algo como este algo determinado, dicho de otro modo: no percibe que percibe algo. El animal tiene una determinada apertura para el mundo, pero el mundo no puede «revelársele» como mundo. Eso acontece por primera vez en el hombre. Entre el hombre y su mundo se entreabre un espacio de juego. La vinculación al mundo se ha aflojado hasta tal punto, que el hombre puede referirse al mundo, a sí mismo, y a sí mismo como algo que se presenta en el mundo. El hombre no sólo es distinto, él también puede a partir de sí mismo distinguirse de otros; y él no sólo puede referirse a cosas distintas, sino que es capaz además de establecer distinciones entre las cosas. Según sabemos ya, a este «espacio de juego» Heidegger le da el nombre de «libertad». Los entes dados reciben en el horizonte de la libertad otro grado de realidad, que se diseña como real desde el trasfondo del ser posible. Un ser que tiene posibilidades no puede menos de considerar la realidad como realización de posibilidades. El espacio de juego de lo posible, que se abre en el hombre, confiere contorno, agudeza, singularidad a lo real. Esto se halla en el horizonte de lo comparable, de la génesis, de la historia y, con ello, también del tiempo. Todo eso posibilita que algo puede retenerse, distinguirse e interrogarse como este algo. Desde el «embargamiento» en el que el mundo es vivido, pero no apercibido, éste se alza como algo explícitamente percibido. Al ser posible pertenece el pensamiento de que algo podría también no ser. Con ello el mundo recibe una singular transparencia. Ciertamente es todo lo que es el caso, pero

precisamente por eso no es todo. Está inmerso en el espacio todavía mayor de lo posible y de lo anonadante. Sólo porque nosotros tenemos un sentido para lo ausente, podemos experimentar la presencia como tal: con gratitud, admirados, asustados, con júbilo. La realidad, tal como la experimenta el hombre, está suspendida en el movimiento del llegar, del esconderse y mostrarse.

Esta familiaridad con el ser posible y la nada, la cual no se da en la relación del animal con el mundo, muestra la suelta relación con el mundo que Heidegger llama «formadora de mundo».

Max Scheler, en su esbozo antropológico titulado *El puesto del hombre en el universo*, había interpretado la personalidad espiritual del hombre con apoyo en la idea de Schelling de un «Dios que deviene» en el hombre y a través del hombre. De manera semejante Heidegger, al final de sus lecciones, se apoya en otro gran pensamiento de Schelling, a saber, el de que en el hombre la naturaleza abre los ojos y nota que está ahí. A este «momento luminoso» (GA, vols. 29-30, pág. 529) puesto de manifiesto en Schelling, Heidegger le da el nombre de «lugar abierto», que se ha creado en el hombre en medio de los entes cerrados de la naturaleza. Sin el hombre el ser sería mudo: estaría dado, pero no sería ahí. En el hombre la naturaleza ha brotado a la propia visibilidad.

Estas lecciones del invierno de 1929-1930, sin duda las más importantes que impartió Heidegger, hasta tal punto que casi constituyen una segunda obra principal, habían empezado con el propósito de despertar y analizar el aburrimiento, este estado de ánimo de un pálido arrobamiento. Con el cambio de este arrobamiento aburrido en el otro totalmente distinto del entusiasmo terminan las lecciones. Allí encontramos uno de los raros pasajes en la obra de Heidegger que están henchidos del espíritu de celebración festiva de la vida: «El hombre es aquel no poder permanecer y a la vez no poder moverse del lugar… Y sólo donde se da la peligrosidad del estremecimiento, se da también la felicidad de la admiración, aquel arrebato despierto que constituye el aliento de todo filosofar» (GA, vols. 29-30, pág. 531).

Capítulo doce

Poco antes de su muerte, Max Scheler afirmó en una conferencia pronunciada en 1928: «En una historia de diez mil años aproximadamente, nosotros pertenecemos a la primera época en la que el hombre se ha hecho por completo y sin restos problemático para sí mismo; la primera época en la que el hombre ya no sabe lo que él es, pero a la vez sabe que no lo sabe»[168].

El diagnóstico de Scheler se refiere a dos aspectos de la situación histórica al final de la república de Weimar. El primer aspecto se refiere al astillamiento en una multiplicidad de ideologías y concepciones del mundo que se impugnan entre sí. Casi todas apuntan al derrumbamiento, a la revolución, a la marcha, y en conjunto no hacen sino engendrar el sentimiento de desconcierto.

«Es como si el mundo se hiciera fluido y se derritiera entre las manos»[169]; así describe Walther Rathenau ya en 1912 una evolución cuyo estadio avanzado Robert Musil, hacia final de la república de Weimar, no podía menos de comentar satíricamente: «Tan pronto como aparece un nuevo “ismo”, se cree que hay ahí un nuevo hombre, y con el final de cada año académico comienza una nueva época… La inseguridad, la falta de energía y el color pesimista diseñan todo lo que hoy es alma… Naturalmente, eso se refleja en un inaudito mercado espiritual de tenderos particulares… Los partidos políticos de los agricultores y de los trabajadores manuales tienen filosofías diferentes… El clero tiene su red, y también los picapedreros cuentan con sus millones de adictos, lo mismo que las universidades gozan de su especial validez. De hecho una vez leí en un boletín del sindicato de camareros algo relativo a la concepción del mundo

de los operarios de hospedería, la cual había de mantenerse en alto. Es una babilónica casa de locos, y desde mil ventanas gritan mil voces diferentes»[170].

A través de los sucesos y situaciones, la producción de concepciones del mundo en Weimar reacciona ante la sobrecarga manifiesta del modelo tradicional de interpretación y orientación. Entre estas nuevas situaciones se halla el pluralismo de una sociedad liberal abierta, que se define precisamente por el hecho de que no establece como vinculante ninguna concepción del mundo y ninguna imagen del hombre. Ya no son vinculantes las afirmaciones que implican un contenido, sino solamente las reglas de juego que pretenden obligar también a los esbozos opuestos de sentido a una coexistencia pacífica. En el ambiente pluralista de la multiplicidad espiritual, las llamadas «verdades» son degradadas a la condición de meras opiniones. Y eso es una pretensión ofensiva para todo el que cree haber hallado la palabra redentora. La democracia como forma de vida relativiza las pretensiones de verdad absoluta. Hans Kelsen, uno de los pocos defensores de la república entre los juristas, lo formuló entonces como sigue: «A la concepción del mundo metafísico-absolutista corresponde una actitud autocrática, y a la crítico-relativista corresponde una actitud democrática. Quien considere que la verdad absoluta y los valores absolutos del conocimiento humano están ya cerrados, tiene que considerar por lo menos como posible no sólo la opinión propia, sino también la extraña y opuesta. Por eso el relativismo es la concepción del mundo que se presupone en el pensamiento democrático»[171].

En la república de Weimar todos se aprovechan de las garantías liberales de la libertad de opinión y de pensamiento, pero son los menos los que están dispuestos a cargar con su consecuencia, que es este relativismo. Un estudio sobre la actitud espiritual de la juventud alemana en el año 1932 llega al resultado de que el liberalismo está muerto para la mayor parte de la juventud: «Estos jóvenes no sienten sino un desprecio indecible por el mundo “liberal”, que califica despectivamente la incondicionalidad espiritual como una actitud propia de seres extraños al mundo; ellos saben que los compromisos en lo espiritual son el principio de todo vicio y mentira»[172].

Un portavoz de este antiliberalismo era el filósofo ruso Nikolái Berdiáiev, muy leído entonces en Alemania, que en el Berlín de los años veinte pudo conocer y despreciar el laboratorio de la modernidad. Su ensayo *La nueva Edad Media* (1927) ajusta las cuentas a la democracia, a la que echa en cara que encomiende a la «mayoría de votos» la decisión de lo que es verdad. «La democracia ama la libertad, pero no por respeto al espíritu humano y a la personalidad humana, sino por indiferencia frente a la verdad»[173].

Berdiáiev equipara la democracia con la falta de respeto al espíritu. También Max Scheler habla del reinante desprecio del espíritu; después del desconcierto, éste es el segundo aspecto del análisis filosófico de la actualidad. Pero Scheler no imputa este desprecio del espíritu a la democracia, sino a sus adversarios. Para él son despreciadoras del espíritu todas las tendencias que, alejándose de los esfuerzos de la civilización, se refugian en lo natural, en lo elemental, y conjuran la sangre y el suelo, el instinto, la ebriedad, la comunidad popular y el destino como poderes del origen. «Todas estas cosas apuntan a una revolución sistemática de las tendencias en el hombre de la nueva época»[174]. Está en marcha, dice Max Scheler, una rebelión contra la razón del compromiso. Thomas Mann, estimulado por Scheler, había descrito de manera semejante el hábito dominante de la época en su *Discurso a los alemanes* (1930). Habla allí de la «desasida juventud escolar», que ha escapado de la «escuela idealista-humanista» y ahora ejecuta «un baile de San Vito del fanatismo». «A la posición excéntrica del alma de una humanidad que ha escapado a la idea, corresponde una política de estilo grotesco, con Ejército de Salvación, convulsión de masas, bullicio de tenderos, aleluya y la repetición de consignas monótonas en tono de derviche, hasta que todo se llena de espuma en la boca. El fanatismo se convierte en principio de salvación, el entusiasmo se reviste de un éxtasis epiléptico, la política pasa a ser opio de las masas en el Tercer Reich, o bien una escatología proletaria, y la razón encubre su faz»[175]. Thomas Mann ensalza la objetiva razón republicana del movimiento obrero en la socialdemocracia. Se apoya en las fuerzas políticas del centro-izquierda y previene a los intelectuales frente a la erosión de las persuasiones humanistas fundamentales, recomienda

desconfianza ante las exaltaciones de un corazón aventurero que, ávido de intensidad, quiere la revolución a todo precio y celebra la destrucción como un éxtasis metafísico. Thomas Mann pone la mirada en aquellos salvajes al estilo de Ernst Jünger, que en medio de los años veinte declaraba: «No nos pararemos en ningún lugar donde el lanzallamas no haya realizado la gran purificación a través de la nada»[176].

Thomas Mann argumenta en forma explícitamente política; Scheler, en cambio, se mantiene en el plano filosófico y aboga por una autorreflexión del espíritu que, practicando la propia crítica, ha de ver que el tiempo de las grandes síntesis espirituales de hecho ha pasado. Mas no por ello ha de abdicar y resignarse. Tiene que asumir su propia problematicidad como una oportunidad. Scheler descubre en el desconcierto una significación elevada. Su última obra, *El puesto del hombre en el universo*, termina, como sabemos, con la consideración de que la pérdida de certezas podría ser a la vez un proceso por el que nazca un nuevo Dios. Ya no un Dios del «salvamento y apoyo»[177] y de la «omnipotencia extramundana», sino un Dios de la libertad. Un Dios que nosotros hacemos crecer mediante nuestra acción libre, nuestra espontaneidad e iniciativa. Este Dios no concede ningún asilo para los incapaces de caminar en la modernidad. «El ser absoluto no está ahí para apoyo del hombre, para un mero complemento de sus debilidades y necesidades, que una y otra vez quieren volver a convertirlo en “objeto”»[178].

Por tanto, el Dios de Scheler se muestra en el valor para la libertad. Hay que soportar las turbulencias y la falta de orientación actuales. De la fuerza que resiste a los fanáticos dogmatismos y unilateralidades, surgirá un nuevo humanismo como la «idea del logos eterno, objetivo… en cuyos misterios no puede penetrar una nación, un círculo cultural, sino solamente todos juntos, con inclusión de los futuros en cooperación… solidaria de los sujetos de la cultura, que son insustituibles por ser individuales»[179].

Helmuth Plessner, en su ensayo *Poder y naturaleza humana*, del año 1931, cita estas reflexiones de Scheler como ejemplo de la aspiración, sin duda no superada en espíritus libres, a fórmulas de compromiso, a «abovedamientos» en situaciones de desamparo espiritual. «Aquí, donde todo está en flujo, ¿cómo podemos esperar alguna síntesis permanente que

no esté superada a los pocos años? De los abovedamientos lo único que puede esperarse es que se derrumben»[180].

El principio antropológico de Plessner dice: el hombre está definido por el hecho de que no puede definirse en forma acabada, porque todo punto de referencia ético, científico, religioso de una posible definición es él mismo un producto histórico del hombre. El «hombre», entendido en el sentido definitorio, esencial, es un invento de la cultura creada por él mismo. Todos los enunciados sobre el hombre no pueden enfocarlo como una magnitud acabada, objetiva. Toda perspectiva posible brota de la «esfera de una subjetividad creadora». Esta ha de pensarse en forma radicalmente histórica. Y la historia no es solamente el «escenario» en el que «portadores de valores extratemporales van y vienen según una determinada conexión»; hay que entenderla, más bien, como «lugar de generación y aniquilación de valores» (Plessner, *op. cit*. pág. 304). Pero también esta idea de la historicidad es una idea histórica. Y tampoco el pensamiento de la autorrelativización de los valores a través de la historia es una posición absoluta. Hubo y hay todavía culturas donde no se conoce este tipo de tematización propia. Lo que queda es el «excitante» conocimiento de lo «insondable» del hombre. Este es insondable porque tiene siempre sus propios fundamentos por delante de sí. Lo que es el hombre, se pone de manifiesto por primera vez en el respectivo instante de la decisión. La determinación del hombre es la autodeterminación. El hombre es aquello a lo que él se habrá decidido y se esboza desde una situación de indeterminación. «En esta relación de indeterminación respecto de sí, el hombre se aprehende como un poder y se descubre teórica y prácticamente para su vida como una pregunta abierta» (*ibíd.*, pág. 321).

De ahí extrae Plessner la siguiente consecuencia: no es la filosofía, sino la acción práctica en las situaciones necesariamente faltas de visibilidad la que decide el cometido del hombre en el respectivo instante histórico. La esencia del hombre no puede hallarse en «ninguna definición neutral de una situación neutral» (*ibíd.*, pág. 319). En este contexto, Plessner habla de Heidegger. Su ontología fundamental, afirma aquél, contiene ya un exceso de definiciones neutrales de la existencia humana.

Los conceptos existenciarios de Heidegger, continúa, son históricamente indiferentes, y ése es su defecto. Por ejemplo, el concepto de historicidad no se entiende históricamente.

Max Scheler y Martin Heidegger, dice Plessner, ejecutan en forma diferente sus «sinfonías de miradas al absoluto» (*ibíd.*, pág. 286). Uno sitúa el absoluto en el espíritu creador, el otro en los fundamentos del ser-ahí.

En Heidegger esto conduce en definitiva a un desprecio de toda la esfera política, que se considera como un ámbito del *uno* y de la *impropiedad*, delimitado frente a otro ámbito separado del sí mismo propio. Pero eso, advierte el autor citado, no es otra cosa que «interioridad» alemana, la última huida metafísica del poder de la historia.

Pero Helmuth Plessner quiere someter la filosofía desde dentro a este poder, aunque con ello posiblemente quede minada. La filosofía tiene que hacerse a la idea de la «falta de suelo de lo real» (*ibíd.*, pág. 345), con lo cual descubrirá que ella misma, quiera o no, se halla en las «primitivas relaciones vitales de amigo y enemigo» (*ibíd.*, pág. 281). No hay para ella ningún fuera distendido, ninguna posición sobre los partidos en lucha. El tiempo no permite ninguna distensión universalista, allí no se puede buscar ninguna respiración; una filosofía que se mueve en lo real ha de entrar en las relaciones elementales de amigo y enemigo e intentar comprenderlas en tanto se entiende a su vez a partir de ellas. Plessner se apoya explícitamente en la definición de lo político que da Carl Schmitt.

El ensayo de Helmuth Plessner está escrito en un momento en el que ha comenzado la guerra civil en Alemania. Por las mismas fechas irrumpen los nacionalsocialistas en las elecciones de septiembre de 1930, se produce la marcha de la Sección de Asalto (SA), que se enfrenta en luchas callejeras al Rotfrontkämpferverbund (Liga de Combatientes del Frente Rojo) y a los defensores de la república. El centro político, la razón del compromiso, es triturado. La formación de campamentos de militantes determina el estilo político.

En esta situación Plessner exige que la filosofía despierte finalmente de su sueño, por el que simula poder captar el «fundamento» del hombre. La filosofía no es más sabia que la política. Ambas tienen el mismo campo de visión, «que está abierto al hacia dónde inescrutable, desde el cual la

filosofía y la política configuran el sentido de nuestra vida… en una anticipación arriesgada» (*ibíd.*, pág. 362).

El concepto de la historicidad radicalmente entendida conduce a Plessner a la visión de que la filosofía debe comprometerse en el arriesgado ámbito de la política, no sólo en el sentido de una obligación externa, sino por su propia lógica interna. Pero si la filosofía se sitúa en la política, entonces advierte cuán difícil le resulta estar a la altura de los tiempos. El pensamiento político «nunca está tan lejos como la vida y siempre está más lejos que la vida» (*ibíd.*, pág. 349). La filosofía parece verse constitucionalmente sobrecargada por una presencia de espíritu en el instante histórico. Por eso normalmente se ha limitado a formular principios o visiones. Ella se detiene o bien en el ámbito de los presupuestos, o en el de las esperanzas. Elude, en cambio, el presente confuso, el instante de la decisión. Ahora bien, según Plessner, la política «es el arte del recto instante, de la ocasión propicia. Es asunto del momento» (*ibíd.*, pág. 349). Plessner exige, por tanto, una filosofía que se abra al «instante».

¿Qué exige del filósofo el instante en el año 1931? Plessner responde: tiene que captar la significación de lo «popular». «“Nacionalidad” es un rasgo esencial del hombre, lo mismo que el poder decir yo y tú, lo mismo que la familiaridad y la extrañeza» (*ibíd.*, pág. 361). Es un mal idealismo dejar desaparecer simplemente esta pertenencia a la idea de una humanidad universal. Lo propio ha de afirmarse, y esto tiene validez tanto para el individuo como para un pueblo. Pero semejante autoafirmación no significa predominio y jerarquía. Puesto que todos los pueblos y culturas brotan del «fundamento de poderío» de la «subjetividad creadora», Plessner concede la «posición igual de todas las culturas en la democracia de los valores» (*ibíd.*, pág. 318) y confía en la «progresiva superación del carácter absoluto del propio pueblo» (*ibíd.*, pág. 361). Expresado con claridad política, esto implica una autoafirmación nacional frente a las exigencias del Tratado de Paz de Versalles y a los pagos de reparación, así como un rechazo del chovinismo nacional o incluso racial. No obstante, la pertenencia al propio «pueblo» conserva un «aspecto absoluto», pues el individuo no puede disponer sobre su pertenencia, ya que se halla siempre en ella. «En el círculo de visión de su pueblo están encerrados para el hombre todos los

problemas políticos, pues él sólo existe en ese círculo, en la fractura casual de esta posibilidad». Y tal situación no permite al hombre «ninguna realización pura, ni en el pensamiento ni en la acción…, sino solamente la relativa a un determinado pueblo, al que pertenece ya siempre por sangre y tradición» (*ibíd.*, pág. 361).

Plessner concluye su ensayo con una segunda crítica a Heidegger, al que reprocha una falta de relación con el «pueblo». Con su filosofía de la propiedad, profundiza la escisión tradicional en Alemania «entre una esfera privada de la salvación del alma y una esfera pública del poder». Favorece el «indiferentismo político». Eso, dice Plessner, es un peligro «para nuestro Estado y nuestro pueblo».

He concedido la palabra tan extensamente a Plessner porque su filosofía, que se apoya en Heidegger, lleva a cabo con gran esfuerzo reflexivo aquella politización y nacionalización que en Heidegger se produce en una forma más bien encubierta. Pero como se ha producido encubiertamente, Heidegger, cuando aparece la crítica de Plessner en 1931, no tiene que sentirse afectado por ella. Mientras tanto, está efectivamente en camino de buscar una relación explícita con el «pueblo» y, en consecuencia, con la política por caminos semejantes a los de Plessner.

Recuerdo una vez más el núcleo de ideas de «historicidad», «destino» y «pueblo» en *Ser y tiempo*. Allí la vinculación a la comunidad del pueblo tenía ya su función, aunque no una función central. Es cierto que el ideal de existencia de *Ser y tiempo* está cortado según el patrón de la libre autorreferencia del individuo, pero Heidegger no quiere que esto se entienda como un individualismo. Por eso acentúa los poderes *fácticos* del destino de la comunidad y del pueblo, que han de ser asumidos en el propio proyecto de la existencia como aspectos de la condición de arrojado. Quien ha conseguido apropiarse «sin ilusiones» la condición de arrojado de la propia existencia (SuZ, pág. 391), tiene que notar también que no puede elegir su pueblo, al que pertenece, que está arrojado al pueblo, ha nacido dentro de su historia, tradición y cultura. Heidegger llama «destino» (*Geschick*) a esta imbricación de la existencia individual en el «acontecer de la comunidad, del pueblo» (SuZ, pág. 284). Ahora bien, esta pertenencia, lo mismo que las otras realizaciones de la vida, puede vivirse en distintas

maneras: «propiamente e impropiamente». El ser-ahí puede «asumir» conscientemente el «destino» así entendido del pueblo; está dispuesto a conllevar este destino y a responsabilizarse de él; convierte el asunto del pueblo en asunto propio hasta la disposición para el «sacrificio» de la vida; «elige sus héroes» (SuZ, pág. 385) entre el fondo de la tradición de este pueblo. Pero, en medio de todo ello, el individuo no se despoja de su propia responsabilidad. La relación propia con el pueblo queda como una relación con el propio sí mismo. Y se comporta impropiamente quien busca la comunidad del pueblo para sustraerse al propio sí mismo; para él el «pueblo» no es otra cosa que el mundo del «uno».

Por tanto, puesto que hay una relación propia y otra impropia con el pueblo, el hablar sobre el pueblo y la pertenencia al pueblo ha de mantenerse en aquella ambigüedad inherente a todo lo «propiamente» opinado. «Todo parece como si se hubiera entendido, aprehendido y hablado auténticamente, y en el fondo no es así, o bien no parece así y en el fondo lo es» (SuZ, pág. 173).

En *Ser y tiempo* Heidegger no rebasó esta «ambigüedad». Se habla allí de pueblo e historia, pero el pensamiento todavía no se esfuerza por averiguar cuándo ha sonado la hora, qué exige concretamente el instante histórico. Heidegger no se ha buscado todavía «sus héroes». Todavía no ha abandonado el ámbito de lo fundamental, de la ontología fundamental, bien rodeado de barricadas terminológicas. La historia concreta se halla bajo la sospecha de la impropiedad, o bien se formaliza como «historicidad», una «forma vacía» que puede acoger cualquier «materia» histórica, o bien puede no acoger ninguna. El pensamiento reclama por sí mismo una apertura histórico-política «(destino del pueblo)», pero no la realiza todavía.

La crítica coetánea advirtió esta «duplicidad», este balancearse entre ontología ahistórica y postulado de historicidad. Las notas críticas de Plessner sobre Heidegger son un ejemplo de esto. Y ya antes, en una extensa recensión de *Ser y tiempo*, Georg Misch había defendido la opinión de que en Heidegger el ontólogo había vencido sobre el hermeneuta de la vida histórica.

Heidegger mismo, que por lo demás se quejó con frecuencia de las reacciones a *Ser y tiempo* faltas de comprensión, había visto esto en forma

semejante. Pues ya poco después de la publicación de dicha obra empezó a pensar en la línea a la que apuntan Plessner y Misch, a saber, en la línea de una historicidad radical, de una referencia al instante y de un compromiso político.

El 18 de septiembre de 1923, Heidegger escribe a Elisabeth Blochmann que *Ser y tiempo* es una obra que se le ha quedado lejana, y que el camino emprendido entonces, ahora se le presenta totalmente «cerrado» e inviable. Desde 1930, en las cartas dirigidas a Elisabeth Blochmann y a Jaspers habla frecuentemente de la necesidad de un «nuevo comienzo», pero también de las dudas acerca de si logrará llevarlo a cabo. En una carta a Jaspers del 20 de diciembre de 1931, concede abiertamente: «He aventurado demasiado, más allá de la propia fuerza existencial, y sin ver con claridad la estrechez de lo que yo puedo investigar objetivamente». En esta carta se refiere al episodio de Berlín, acaecido un año antes.

El 28 de marzo de 1930 había recibido de Berlín una invitación para ocupar la cátedra de filosofía más importante de Alemania. La comisión, de momento todavía bajo la responsabilidad de Becker, ministro prusiano de cultura, había favorecido a Ernst Cassirer. Es cierto que Heidegger entró en el círculo estrecho de los candidatos elegibles, pero había predominado la resistencia contra él. Farías ha investigado los sucesos. Según sus resultados, fue sobre todo Spranger el que intervino contra Heidegger. Había planteado la pregunta de si la popularidad de Heidegger no se debía a su personalidad más que a su filosofía, que apenas resulta apropiada para ser estudiada y enseñada. Y luego el juicio de la comisión decía: «Recientemente se cita mucho el nombre de Martin Heidegger. También se discute mucho el valor científico de su producción literaria hasta el momento; sin embargo, es cierto que irradia una intensa fuerza de atracción personal. Pero también sus veneradores admiten que, entre los muchos estudiantes que acuden a él, apenas hay uno que lo entienda realmente. En el momento actual se halla en una crisis. Hay que esperar a su desenlace. Sería fatal llamarlo ahora a Berlín»[181].

El rumor de que Heidegger atravesaba una crisis se basaba en que todavía no había aparecido el segundo tomo de *Ser y tiempo*, y ni siquiera estaba anunciado. El libro de Kant de 1929 había tenido una repercusión

disonante, sobre todo no había sido recibido como una parte de la continuación de *Ser y tiempo*. También la actuación de Heidegger en Davos había contribuido a la impresión de crisis. Habían quedado en el recuerdo su brusca liquidación de la filosofía de la cultura y sus anuncios de un nuevo comienzo que, sin embargo, permaneció inseguro para él mismo.

En la primavera de 1930 se produjo un cambio en el Ministerio prusiano de Cultura. Adolf Grimme sustituyó a Becker. Grimme, un político formado filosóficamente, discípulo de Husserl y perteneciente al círculo de los socialistas religiosos en torno a Paul Tillich, rechazó la lista de la facultad y, contra su voluntad explícita, cursó la invitación a Martin Heidegger. Grimme quería nombrar a una persona prominente. Además, la imagen antiburguesa, culturalmente revolucionaria, de Heidegger no podía asustar a un hombre como Adolf Grimme, que procedía él mismo del movimiento de juventud antiburgués. Los periódicos liberales en Berlín estaban indignados por esta imposición del ministro: «Un ministro socialista llama a Berlín a un reaccionario de la cultura»[182].

En abril de 1930 Heidegger viaja a Berlín para negociar. Pasa a través de Heidelberg en busca del asesoramiento de Jaspers. Jaspers se había enterado de la invitación por la prensa, y le había escrito: «Usted entra a ocupar las posiciones más visibles y con ello experimentará y elaborará impulsos de su filosofar no conocidos hasta ahora. A mi juicio, no hay mejor oportunidad» (29 de marzo de 1930, BwHJ, pág. 130). Puesto que él mismo había abrigado esperanzas respecto a Berlín, afirma sentir un «suave dolor…, que es el menor de los posibles por ser usted el que ha recibido la invitación».

Heidegger, quien a través del ministro es informado de la resistencia de la facultad, a pesar de todo entabla inicialmente negociaciones serias. Así, exige medidas para poder construir su vida «lejos de las perturbaciones del tráfico de la gran ciudad en una relativa tranquilidad»[183], pues eso constituye una base irrenunciable de su filosofar.

Sin embargo, después de volver a Friburgo, Heidegger se decide a rechazar la invitación. «El rechazo me ha resultado de todo punto difícil por consideración con Grimme mismo», escribe el 10 de mayo de 1930 a Elisabeth Blochmann. Frente a Grimme funda así su negativa: «Hoy,

cuando he llegado precisamente al comienzo de un trabajo seguro, no me siento preparado en la medida suficiente para cumplir los requisitos de la cátedra de Berlín que yo me exijo a mí mismo, y que cualquier otro exigiría de mí. Sólo puede llegar realmente a perdurar aquella filosofía que es en verdad filosofía de su tiempo, es decir, la que se adueña de su tiempo»[184].

Lo decisivo es que Heidegger, según confiesa abiertamente, no se siente «preparado en la medida suficiente», no ha llegado todavía a la «verdadera filosofía», que no sólo expresa su tiempo en pensamientos, a la manera hegeliana, sino que ha de ser dueña de él; lo cual significa que ha de marcarle la dirección, o bien, como dirá un año más tarde en las lecciones sobre Platón, ha de «superar el presente».

Heidegger no se sentía a la altura de esta exigencia puesta por él mismo, pero, según escribe igualmente, se halla en camino, se ha hecho un «comienzo».

Aunque ya esta primera llamada a Berlín tuvo mucha resonancia pública, sin embargo, por el momento Heidegger no proclama ningún programa triunfante de «profesión de fe en la provincia», sino que se limita al discreto comentario: ¡Todavía no estoy preparado! La negativa de Heidegger a Grimme termina con la súplica del «reconocimiento de los límites que también yo tengo trazados»[185].

La verdadera filosofía ha de «adueñarse de su tiempo», había escrito Heidegger. Con ello había puesto a la filosofía y se había puesto a sí mismo ante una gran tarea. La filosofía ha de mostrar capacidad diagnóstica y pronostica del tiempo y tiene que sugerir determinadas decisiones; no puede reducirse a una mera resolución. Se buscan puntos de vista filosóficos con trascendencia política. Las alternativas de la acción han de hacerse visibles y, en la medida de lo posible, decidibles filosóficamente. Heidegger tiene que exigir todo eso a la filosofía, si ésta ha de *adueñarse de su tiempo*.

Con tal pretensión Heidegger camina en medio de la tendencia del tiempo. Esto se pone de manifiesto con especial claridad en la gran disputa en torno a la sociología del saber, que entonces estimulaba el mundo intelectual y había sido provocada por la espectacular aparición de Karl Mannheim en la jornada de los sociólogos en septiembre de 1928. Un participante en esta jornada, el joven Norbert Elias, hablaba entonces de una

«revolución espiritual»[186] que acababa de producirse, y el sociólogo Alfred Meusel describe su «inquietante sensación»[187] de tener que cruzar «el océano colosalmente revuelto en un barco propicio al mareo». ¿Qué había sucedido?

Karl Mannheim había hecho una exposición sobre *El significado de la libre competencia en el ámbito de lo espiritual*, y en ese contexto había hecho algo que a primera vista se presentaba como la usual explicación marxista de las configuraciones espirituales desde las condiciones de la base social. Era provocativo para los marxistas el hecho de que Mannheim les hubiera aplicado a ellos mismos la sospecha de ideología con la que, por lo regular, los pensadores marxistas acosaban solamente a sus adversarios. Con ello puso en duda sus pretensiones universalistas. Pero esta ofensa infligida a los marxistas no habría bastado para provocar aquella gran sensación en el mundo científico. La ofensiva de Mannheim resultó provocativa porque él elevó a principio la marginación de la pregunta de la verdad en el análisis de las configuraciones espirituales. En el ámbito espiritual, para él existen solamente diversos «estilos de pensamiento», que se hallan en una doble relación; y Mannheim mismo califica su propio enfoque de «relacionista». Tales estilos se refieren directamente a una realidad natural y civilizatoria, y a su vez se relacionan entre sí. Esto engendra un complejo acontecer en el que participan la formación de tradición, las comunidades consensuales, las competencias y las enemistades. Ese acontecer es comparable, casi hasta coincidir, con una desencadenada economía de mercado. Todo el proceso mencionado tiene, naturalmente, una «base», pero ésta a su vez sólo puede aprehenderse mediante un estilo de pensamiento. Aquello en lo que radica el pensar tiene que permanecer disputable en la lucha de los estilos de pensamiento. Por ello, hoy es imposible ofrecer ningún concepto acabado para esta «base». Mannheim utiliza el término «ser», y se refiere con él a la totalidad de aquello a lo que puede referirse el pensamiento en general y por lo que éste es provocado. El pensamiento, dice Mannheim, nunca ha de habérselas con la realidad desnuda o la realidad real, sino que se mueve siempre en medio de una realidad interpretada, comprendida. Mannheim comenta críticamente el análisis heideggeriano del «uno». «El filósofo pone a la luz al “uno”, a

este misterioso sujeto, pero no se interesa por la manera como surge ese uno. Y precisamente aquí, donde el filósofo deja de preguntar, comienza el problema sociológico. El análisis sociológico muestra que esta interpretación pública del ser no está ahí simplemente, y que tampoco es inventada, sino que se lucha en torno a ella. Lo que dirige aquí el interés no es el afán de un saber contemplativo; la interpretación del mundo consiste sobre todo en el correlato de las luchas de poder entre los grupos particulares»[188].

El relacionismo de Mannheim no da la razón a ninguno de los partidos que intervienen en la arena de las concepciones del mundo, a ningún esquema interpretativo. Lo mismo que las épocas de la historia según Ranke, cada configuración espiritual tiene el mismo valor, no ciertamente ante Dios, pero sí de cara al ser que la funda. No hay accesos privilegiados. Cada pensamiento tiene a su manera una «vinculación al ser». Y, sobre todo, aquello en lo que radica el pensamiento de los individuos o de los grupos es en cada caso un ser especial. En los fundamentos se dan las «paradigmáticas experiencias primitivas de determinados círculos de vida» (*El significado de la libre…*, pág. 345), las cuales se acuñan luego en diversas configuraciones espirituales y, por eso, poseen un núcleo de «incompatibilidad de tipo existencial» (*ibíd.*, pág. 356). No hay ninguna nivelación perfecta de las diferencias en una imagen común del mundo, ni, por tanto, podrá haberla en los principios de acción de ahí deducidos. Sin embargo, opina Mannheim, es una tarea política de la sociología del saber disminuir los contrastes y tensiones, procurando que, a la vista de los «partidos» que se hallan en lucha y en competencia descalificadora, se reconozca a cada uno la respectiva vinculación al ser. Mediante un acto semejante de comprensión, hay que sustraer al todo desgarrado una parte de su potencial de enemistad. Cuando se ha dado este paso, en la sociedad se encuentran yuxtapuestas diversas visiones del mundo, ninguna de las cuales puede pretender un valor absoluto; en el mejor de los casos ellas, con su acción en contra y en cooperación, disciplinada por la propia transparencia, impulsan la evolución histórica. La sociología del saber habría de estar subordinada a la sociedad, que consta de las relaciones de sus partes, lo mismo que el psicólogo con su terapia se halla subordinado a los

matrimonios en disputa. Ninguna vinculación privilegiada al ser, ninguna verdad con validez atemporal, sino solamente una determinada medida de inteligencia en «libre flotación» puede cualificar a la sociología del saber para el oficio de la nivelación política y la neutralización de los contrastes, en tanto esto sea factible. Ella sabe que no es posible ni deseable conseguir una homogeneidad perfecta. El programa político espiritual de la sociología del saber quiere distender las oposiciones mediante la comprensión de las partes irreconciliables en medio de las diferencias, vinculadas al ser, que se dan en los «estratos profundos de la configuración humana del mundo» (*ibíd.*, pág. 350).

La sociología del saber de Mannheim constituye el más impresionante esfuerzo de la ciencia política al final de la república de Weimar por salvar el liberalismo, poniéndole como base una especie de pluralismo ontológico. El pensamiento es incitado a distinguir entre las oposiciones conciliables y las inconciliables, a buscar una concordia racional allí donde sea posible, pero, por lo demás, a dejar que actúe el misterio de lo «existencialmente inconciliable». Karl Mannheim concluye con las palabras: «El que quisiera encontrar lo irracional ya allí donde *de jure* ha de actuar todavía la claridad y aspereza del entendimiento, tiene miedo a mirar a los ojos del misterio en su verdadero lugar» (*ibíd.*, pág. 369).

Heidegger tuvo conocimiento de este programa de distensión en la sociología del saber. Pero no puede considerar como una aportación a los problemas pendientes de la época semejante intento de salvar el liberalismo mediante el recurso a un pluralismo ontológico. Pone en duda simplemente que la sociología del saber se haya acercado un solo paso al «misterio en su verdadero lugar».

En las lecciones sobre Platón del semestre de invierno de 1931-1932, que en amplios trechos se ocupan de la imagen de la caverna en la *República*, Heidegger sitúa la sociología del saber en la caverna entre los prisioneros, que sólo pueden observar el juego de sombras en el muro, y no pueden ver ni los objetos reales, ni el sol que lo ilumina todo. Quien, liberado de la caverna a la luz de la verdad, volviera a la oscuridad para sacar de allí a sus antiguos compañeros de prisión, no sería bien recibido por ellos. «Se le diría que es unilateral; que, por proceder de un

determinado lugar, tiene un punto de vista unilateral según sus propios ojos; y, puesto que allá abajo sin duda hay una “sociología del saber”, con su ayuda se le daría a entender que él trabaja con presupuestos en el ámbito de la concepción del mundo, lo cual, naturalmente, perturba en gran medida la comunidad de opinión común en la caverna, razón por la que él debe ser rechazado». Pero el verdadero filósofo, que ha visto la luz, no concederá gran importancia a estas habladurías de la caverna, sino que tomará a algunos que merezcan la pena, los agarrará con fuerza y los arrancará contra su voluntad» y, a través de «una larga historia, intentará sacarlos de la caverna» (GA, vol 34, pág. 86).

En 1930 Heidegger había planteado la exigencia de que la filosofía debía «adueñarse de su tiempo». Sin embargo, en los años siguientes podemos observar cómo se sumerge cada vez más profundamente en la historia del pensamiento griego. ¿Intenta sustraerse a la historia? En tono furioso rechaza esta sospecha en las citadas lecciones sobre Platón: «En una auténtica regresión a la historia, tomamos aquella distancia frente al presente que nos proporciona el espacio intermedio para el arranque, arranque que se hace necesario para saltar más allá del propio presente, es decir, para tomarlo como aquello por lo que merece ser tenido sin más todo presente, por algo que debe ser superado… Al final, el regreso a la historia nos lleva a lo que propiamente sucede hoy» (GA, vol. 34, pág. 10).

Pero Heidegger incurre en el peligro de quedar atascado en la historia pasada, y a veces a él mismo le parece incierto si del arranque sale realmente un salto al presente. La impresión que recibe del filosofar platónico es tan poderosa, que duda una y otra vez acerca de si él tiene en absoluto algo propio que decir. En una carta a Jaspers se caracteriza a sí mismo como una especie de *vigilante* en el museo de la gran filosofía, cuya única preocupación está en atender «a que las cortinas estén bien puestas y corridas en las ventanas, a fin de que las pocas obras grandes de la tradición tengan una iluminación de algún modo acertada para los visitantes que casualmente acudan» (20 de diciembre de 1931, BwHJ, pág. 144). En qué medida toma en serio esta caracterización más bien paradójica de sí mismo, puede deducirse de una anotación en una carta a Elisabeth Blochmann: «Cuanto más intensamente llego yo a mi propio trabajo, con tanta mayor

seguridad me siento lanzado cada vez al gran comienzo entre los griegos. Y con frecuencia vacilo acerca de si no sería más esencial dejar de lado todos los intentos propios, y trabajar solamente con el propósito de que este mundo no se quede para nosotros en mera recepción, sino que resurja de nuevo ante nuestros ojos en su revolucionaria grandeza y ejemplaridad» (19 de diciembre de 1932, BwHB, pág. 55).

Heidegger ya se había ocupado de los comienzos griegos de la filosofía desde principios de los años veinte. Pero ahora esos comienzos operan en él con tal poder, que la propia autoconciencia filosófica a veces amenaza con perderse. Asume un tono modesto, pero sólo ante los griegos, no ante los filósofos del presente.

Por tanto, la intensa ocupación heideggeriana con los griegos va acompañada de un sentimiento ambivalente. Se le abre un horizonte infinito, que le da alas y le confiere una fuerte sensación de libre movilidad. Y a la vez se halla en un horizonte ante el cual se siente pequeño e insignificante. Heidegger está bajo la seducción de desaparecer simplemente en este pasado; pero su comprensión de la historicidad radical, que exige a la filosofía «adueñarse» del instante histórico, no le permite demorarse en el «origen». Tiene que interpretar adecuadamente la placentera inmersión en el pasado como «arranque» para saltar al presente. Pero se confiesa a sí mismo sin ilusiones que él, como filósofo académico, está estancado todavía en la «estrechez» de lo «investigable objetivamente», y se halla impedido por el «enredo en el propio trabajo» (a Elisabeth Blochmann, 10 de mayo de 1930, BwHB, pág. 35). En sus instantes depresivos Heidegger sabe que él mismo está sentado en la caverna. En relación con los urgentes problemas del presente, propiamente hablando, él todavía no tiene nada de especial y propio que decir. Y esto lo atormenta. El sentimiento oscila: a veces nota la fuerza para un nuevo comienzo, se sitúa al mismo nivel que Platón; pero en otras ocasiones se siente vacío, sin originalidad ni fuerza creadora. En parte es arrastrado y en parte oprimido por sus desbordantes intenciones. Frente a Jaspers reviste sus intenciones con una fórmula platonizante: la filosofía tiene el oficio del «sabio caudillo y guardián» en el «auténtico mundo público» (20 de diciembre de 1931, BwHJ, pág. 144).

¿Qué encuentra tan colosal en Platón que se le desvanece lo propio? (a Jaspers, 8 de diciembre de 1932, BwHJ, pág. 149), ¿y cuáles son los conocimientos que cualifican como «sabio caudillo»?

Según hemos dicho ya, la primera parte de las lecciones de 1931 sobre Platón está destinada a la interpretación del mito de la caverna en la *República*. Heidegger describe e interpreta extensamente las fases particulares del mismo. Acto primero: los moradores de la caverna observan el juego de sombras en el muro que tienen enfrente. Acto segundo: uno de ellos es desencadenado, liberado. Acto tercero: este último puede darse la vuelta, ve los objetos y, detrás, el fuego; es conducido a la luz del día. Cegado, al principio no ve nada, pero luego brillan los objetos ante él en la luz, éstos se hacen «más entes»; y finalmente ve el sol, que no sólo lo ilumina todo, sino que hace además que todo crezca y prospere. Acto cuarto: el liberado baja de nuevo a la caverna para liberar a sus compañeros, que, sin embargo, se resisten a ser arrancados de sus costumbres. Tienen al libertador por un loco, un personaje ridículo, presuntuoso y peligroso. Si pudieran atraparlo, lo matarían.

A primera vista, este símil aparece claro como la luz del día, tanto más por el hecho de que Platón mismo lo vuelve a interpretar. Los prisioneros están encadenados por sus sentidos exteriores, su percepción exterior. La liberación desata el sentido interior, el pensamiento. El pensamiento es la facultad contemplativa del alma. Mientras que el apetito y el valor, las otras dos facultades del alma, cautivan en el mundo sensible, el pensamiento desliga de allí y concede una visión de las cosas tal como son verdaderamente. El sol, a cuya contemplación se eleva el pensamiento, es la imagen sensible de la verdad suprema. ¿Y qué es la verdad? Platón dice: el bien. Pero ¿qué es el bien? El bien es el sol. Lo cual significa dos cosas. En primer lugar, el sol permite ver las cosas, posibilita la cognoscibilidad de las mismas y con ello también nuestro conocimiento; en segundo lugar hace que nazca, crezca y prospere todo lo que es. El bien permite el triunfo de la visibilidad, de lo cual todavía se aprovechan también los moradores de la caverna, pues el fuego, un descendiente del sol, hace que por lo menos vean figuras en sombras; y se debe al bien el hecho de que en general haya algo y de que este algo se mantenga en el ser. Platón se representa este ser

envolvente, que vive de la fuerza del bien, como una comunidad justamente ordenada: la polis ideal. Este diálogo había partido de la pregunta por la esencia de la justicia, y Platón declara explícitamente que la justicia, o sea, el ser ordenado por el bien, sólo con dificultad puede conocerse por el camino de la exploración del alma, y que es mejor observarlo en un módulo más amplio, en el módulo de la polis. Una vez que el hombre conoce la justicia a través del gran formato de la polis, entonces también es posible reconocer dicha justicia en el alma del individuo. El principio fundamental de la justicia, que Platón presenta en el Estado ideal, es la realización de la recta medida y del orden. En un mundo de hombres desiguales, articulado jerárquicamente, se asigna a cada uno el lugar en el que pueda desarrollar sus fuerzas peculiares, contribuyendo con ellas a la vida del todo. Más allá de la polis, Platón lleva la imagen del todo que coopera armónicamente a la dimensión más amplia de la armonía pitagórica de las esferas. Y así se cierra el círculo. El alma tiene un origen cósmico, y el cosmos está animado. El alma y el cosmos se balancean ambos en la esfera de la quietud y de la inmutabilidad. Son puro ser, en contraposición al tiempo mutable, al devenir.

Pero Heidegger no puede empezar nada con semejante platonismo. Comencemos por el aspecto últimamente mencionado, por el ideal de ser de la inmutabilidad.

Para Heidegger el sentido del ser es el tiempo, es decir, el perecer y el acontecer. En él no hay ningún ideal de ser cifrado en la permanencia, y el pensamiento tiene precisamente la tarea de hacer sen sible al hombre para el pasar del tiempo. El pensamiento abre el horizonte del tiempo allí donde la tendencia cotidiana a la cosificación hace que las relaciones y situaciones se anquilosen en una falsa atemporalidad. El pensamiento tiene que fluidificarse, ha de hacer que el ente, sobre todo el ser-ahí mismo, sea entregado al río del tiempo, su tarea es disolver el metafísico mundo trascendente de las ideas eter nas. Ya nada ha de tener consistencia en el «torbellino del preguntar».

Por tanto, Heidegger tiene que leer a Platón a contrapelo si quiere sacar algo de él. Esto tiene validez para el aspecto del ser platónicamente quieto,

en oposición al tiempo heideggeriano. Y esto tiene validez también para el aspecto de la «verdad».

En Platón hay «verdad» con carácter permanente, es decir, una verdad que espera ser encontrada por nosotros. Las imágenes de las sombras en el muro de la pared son una copia del original, es decir, de los objetos que proyectan sombras, de los objetos que, a espaldas de quienes los transportan, pasan ante el resplandor del fuego. La imagen se refiere a un original. Pero también estas cosas «originales» son copias imperfectas en comparación con el nivel inmediatamente superior: las ideas. El verdadero conocimiento pasa a través de las imágenes y descubre el original, descubre lo que propiamente «es». Verdad es rectitud, adecuación de un conocimiento a lo conocido. Las percepciones de los moradores de la caverna están faltas de verdad, pues dichas percepciones captan solamente la apariencia y no captan el ser que aparece en ellas. Para Platón existe la verdad absoluta de las ideas. Esta verdad puede ser aprehendida por primera vez en la ascensión del alma, mediante un pensar que se halla entre la matemática y el éxtasis místico. Para Heidegger, en cambio, no puede haber ninguna verdad de ese tipo; para él hay solamente un acontecer de la verdad, que se realiza en la relación del hombre con su propia mismidad y con el mundo. El hombre no descubre ninguna verdad que exista independientemente de él, el hombre esboza un horizonte de interpretación que es distinto en las diferentes épocas; y en ese horizonte lo real recibe un determinado sentido. Heidegger había presentado ese concepto de verdad en *Ser y tiempo*, y lo desarrolló luego en la conferencia pronunciada en 1930 bajo el título *De la esencia de la verdad*.

La verdad, expone en esas páginas, no se da ni en la parte del sujeto, en el sentido del enunciado «verdadero», ni en la parte del objeto, en el sentido de lo designado acertadamente, sino que es un acontecer que se realiza en un doble movimiento: un movimiento desde el mundo, que se muestra, sale a la luz, aparece; y otro a partir del hombre, que se apropia el mundo y lo abre. Este doble acontecer despliega su juego en la distancia en la que el hombre está puesto frente a sí mismo y frente al mundo. El hombre sabe de esta distancia y, por eso, sabe también que hay un mundo que se le muestra y otro que se le sustrae. El hombre sabe esto porque se experimenta a sí

mismo como un ser que puede mostrarse y ocultarse. Esa distancia es el espacio de juego de la libertad. «La esencia de la verdad es la libertad» (W, pág. 13). Libertad en este sentido significa: tener distancia, espacio de juego. Esta distancia que concede el espacio de juego es caracterizada también en Heidegger como *apertura*. Por primera vez, en ella se da el juego de ocultación y desocultación. Si no se diera esa apertura, el hombre no podría distinguirse de lo que le rodea. Y ni siquiera podría distinguirse de sí mismo, ni siquiera sabría que está ahí. Sólo porque se da tal apertura, puede el hombre llegar a la idea de medir sus enunciados sobre la realidad en lo que se le muestra a partir de ésta. El hombre no posee ninguna verdad absoluta, pero está absolutamente en una relación de verdad, que produce aquel juego de ocultar y desocultar, surgir y desaparecer, ser ahí y ya no estar ahí. Heidegger encuentra la expresión más breve para esta comprensión de la verdad en el término griego *aletheia*, que traducido literalmente significa desocultación. Verdad es lo arrebatado a la ocultación, o bien porque algo que es se muestra, sale a la luz, o bien porque esto es descubierto, desvelado. En todo caso aquí tiene lugar una especie de lucha.

Estas reflexiones tienen que conducir a la conclusión de que no puede haber ningún criterio metahistórico de verdad. Ya no existe la historia infinita de la aproximación a la verdad una, ni tampoco la ascensión platónica del alma al cielo de las ideas; hay tan sólo un acontecer de la verdad, lo cual significa: una historia de los proyectos del ser. Y ésta es idéntica con la historia de los paradigmas directivos de las épocas culturales y los tipos de civilización. La Edad Moderna, por ejemplo, está determinada por el proyecto del ser de la naturaleza. «Lo decisivo de lo sucedido allí es que se realizó un proyecto por el que se delimitó anticipativamente lo que en el futuro había de entenderse en general por naturaleza y suceso natural: una relación de puntos de masas determinados en forma espacial y temporal» (GA, vol. 34, pág. 61). Este proyecto del ser, que, naturalmente, no ha de imaginarse como si hubiera salido de una sola cabeza, sino que ha de entenderse como una síntesis cultural, determina la modernidad en todos sus aspectos. La naturaleza se convierte en un objeto de cálculo, y el hombre mira hacia sí mismo como si se tratara de una cosa entre cosas; la atención se restringe a los aspectos del mundo que de alguna manera se

presentan como dominables y manipulables. Esta actitud fundamentalmente instrumental ha provocado la evolución técnica. Toda nuestra civilización, dice Heidegger, es expresión de un determinado proyecto del ser, en cuyo ámbito nos seguimos encontrando incluso «en el suceso trivial de un viaje cualquiera en tren eléctrico por la ciudad» (GA, vol. 34, pág. 121). Nuestros conocimientos no se hacen más «verdaderos» por el hecho de que conduzcan a habilidades técnicas; sucede, más bien, que la naturaleza da respuestas diferentes según la manera de plantearle nuestras preguntas. En cada caso ella desoculta aspectos diferentes a nuestra intervención. Y puesto que nosotros mismos pertenecemos a la naturaleza, también somos transformados según la manera de nuestra intervención. También nosotros nos desvelamos y hacemos que se hagan operantes otros aspectos de nuestro saber.

No hay ninguna verdad, en el sentido de una gran equis desconocida, a la cual nos acerquemos en un progreso infinito, con la cual conformemos nuestros ojos en una forma cada vez más acertada y exacta, sino que se da tan sólo un «concararse» activo con el ente, que se muestra cada vez en manera distinta, y de tal modo que también nosotros mismos nos mostramos distintamente en medio de ese proceso. Todo esto es un proceso creador, pues cada proyecto del ser produce material y espiritualmente un mundo interpretado y organizado en una determinada forma.

Ahora bien, aunque no hay ningún criterio absoluto de la verdad, sino solamente un acontecer dinámico de la misma, Heidegger encuentra no obstante un criterio que va más allá de eso para el enjuiciamiento de tal acontecer de la verdad: es el criterio del éxito. En efecto, el ente puede actuar como «más» o menos ente según la manera como nosotros le salimos al encuentro y como le permitimos ser. La moderna comprensión técnico-racional de la naturaleza es para él un proyecto del ser, si bien un proyecto por el que palidece el ente. «Es una pregunta aparte la de si a través de esta ciencia el ente se hizo más ente, o bien se interpuso algo totalmente distinto entre el ente y el sujeto que conoce, con lo cual quedó triturada la relación con el ente, fue desterrado el instinto para la esencia de la naturaleza del hombre y quedó ahogado el instinto para la esencia del mismo» (GA, vol. 34, pág. 62).

En estas formulaciones se pone de manifiesto que en Heidegger, con el criterio comparativo de lo que «es más ente», se trata de un incremento o disminución de lo vivo. Es cuestión de si el ente puede mostrarse en la plenitud de sus posibilidades, de si nos «otorgamos libertad» a nosotros mismos y se la otorgamos al mundo, de si la forma de nuestra atención permite al ente salir a la luz y crecer en toda su riqueza, de la misma manera que también nosotros crecemos en medio de todo ello. «Mirada esencial para lo posible» (GA, vol. 34, pág. 64) es la denominación que Heidegger da a esta atención, la cual posee sus órganos especiales: «filosofía original y gran poesía». Ambas hacen que «el ente sea más ente» (GA, vol. 34, pág. 64).

Después de 1933 Heidegger filosofará más bien en las huellas de la gran poesía; pero al principio de los años treinta el tema será la «filosofía originaria» de Platón.

Ahora bien, para la concepción heideggeriana de la verdad como acontecer de la misma, Platón, el metafísico de una verdad absoluta por excelencia, no ofrece ningún punto de apoyo. ¿O puede decirse, por el contrario, que lo ofrece?

Heidegger admite algo que se hace difícil de negar, a saber, que en Platón esta experiencia fundamental de la *aletheia*, entendida como un acontecer de la verdad que abre (sin verdad «objetiva»), ha comenzado ya a «hacerse inoperante» y a transformarse en la «concepción usual de la esencia de la verdad», entendida como «conformidad» de los enunciados (GA, vol. 34, pág. 17). Si Heidegger quiere asegurarse del gran comienzo entre los griegos, tiene que entender a Platón mejor de lo que él se entendió a sí mismo. Por eso elimina el punto de referencia de la verdad que se da en Platón, el mundo de las ideas, con la idea suprema del bien a la cabeza, simbolizada por el sol; y, en lugar de esto, dirige la atención casi exclusivamente al suceso de la liberación y de la ascensión del alma, en lo cual, según Heidegger, no se trata de descubrir «un mundo espiritual del más allá». Más bien, a su juicio, en esta liberación acontece un cambio de actitud y de posición, con lo cual se permite que el «ente sea más ente». Heidegger contrapone la ascensión platónica a toda huida de la realidad. Lejos de huir de ella, el que se libera de la caverna de las sombras

(opiniones, costumbres, actitudes cotidianas), llega en verdad al mundo, al mundo real. ¿*Y* qué es el mundo real? Lo sabemos por lo dicho antes, pues hemos visto repetidamente cómo lo describe Heidegger: es el mundo visto desde la perspectiva de la propiedad, la arena del estar arrojado y del proyecto, del cuidado, del sacrificio, de la lucha, un mundo llevado por el destino, por la nada y lo anonadante; es un lugar peligroso, en el que solamente pueden aguantar los resueltos al desamparo, los verdaderamente libres, sin tener que buscar cobijo bajo el techo de verdades previamente dadas. Puesto que Heidegger tiende hacia esta imagen del mundo, no se demora durante mucho tiempo en el auténtico punto cumbre del mito de la caverna, que es el instante de la liberación en la contemplación extática del sol, sino que regresa apresuradamente a la caverna con el liberado. Para Heidegger se produce por primera vez allí la cumbre dramática de la parábola. Pues el liberado para la luz se convierte ahora en libertador. Pero el libertador «tiene que ser violento» (GA, vol. 34, pág. 81), pues los prisioneros se han instalado cómodamente en su mundo y no quieren en absoluto ser liberados de su situación, ya que no conocen otra cosa. Heidegger explota extensivamente dos aspectos de este acontecer para la imagen del filósofo heroico: éste ha sido llamado al oficio de caudillo y guardián, y tiene que hacerse a la idea de que puede convertirse en mártir en el intento de liberar a los encadenados. Pues éstos se defenderán y responderán con violencia al que hace uso de la violencia. Quizá lo matarán, para que los deje en paz.

El caudillo filosófico está llamado a poner en marcha un nuevo acontecer de la verdad para una comunidad entera y a fundar una nueva relación con la verdad. Y el filósofo mártir no sólo es el que muere la muerte del filósofo, a la manera de Sócrates, sino también el que quizás incluso ha de sufrir la muerte de la filosofía… El «envenenamiento» de la filosofía, dice Heidegger, se produce por el hecho de que ella se somete a las costumbres y consideraciones utilitarias de los moradores de la caverna. Heidegger dibuja un esbozo mordaz del mercado filosófico: filosofía como forma atrofiada de edificación religiosa, como criada teorético-cognoscitiva de las ciencias positivas, como habladuría sobre la concepción del mundo, como folletinismo en el mercado de las vanidades intelectuales. Todo eso

significa que la filosofía ha de soportar el «paso al anonadamiento y a la impotencia de la propia esencia» (GA, vol. 34, pág. 84). La auténtica filosofía, que en Platón contempla el sol del bien y en Heidegger ha saboreado los frutos de la libertad, que en Platón posee la verdad y en Heidegger desata un acontecer de la verdad, esta filosofía auténtica se halla en un callejón sin salida; en efecto, no puede defenderse contra el «envenenamiento» que resulta de la instrumentalización para lo útil y usual; si no hace causa común, será despreciada y dejada al margen. Pero la pasión de la libertad le prohíbe también plegarse ante el peligro. La filosofía no puede retirarse de la caverna. «Ser libre, ser libertador es cooperar en la historia» (GA, vol. 34, pág. 85).

Heidegger dice, en resumen: «El auténtico filosofar es impotente en el ámbito de los supuestos obviamente dominantes; sólo en tanto se transformen éstos, puede la filosofía producir un impacto» (GA, vol. 34, pág. 84).

De nuevo tenemos aquí la historia. Los «supuestos obviamente dominantes» tienen que cambiarse para que pueda tener impacto la filosofía real. ¿Qué queda sino esperar el gran instante histórico? Pero cabe aún la otra posibilidad, la de que alguna vez llegue un gran filósofo que, como Heidegger había dicho en sus lecciones de metafísica de 1929-1930, posea el carisma de convertirse en destino para los otros, en ocasión de que «en ellos despierte el filosofar» (GA, vols. 29-30, pág. 19). Heidegger, que en el museo de la filosofía se preocupa de la buena iluminación de las grandes obras, prueba ya también su nueva función: la del precursor que, según dice en las lecciones sobre Platón, prepara el camino al que ha de venir (GA, vol. 34, pág. 85). Heidegger pregunta sibilinamente, en la misma época, en una carta a Jaspers: «¿Se logrará crear un suelo y un espacio para los decenios venideros de la filosofía, llegarán hombres que lleven en sí una capacidad de disposición a largo plazo?» (8 de diciembre de 1932, BwHJ, pág. 149).

Si ha de producirse tal cambio en la historia bajo la colaboración del filósofo, si el auténtico filosofar se considera como una obra de liberación, entonces la relación con lo político no puede evitarse por más tiempo. En definitiva la ascensión de las almas conduce también a una dimensión

política, según la descripción que Platón nos ofrece en la *República*. Allí, como sabemos, Platón desarrolla el pensamiento de que una comunidad sólo está bien ordenada si en ella pasan a ser reyes los verdaderos filósofos. El mismo Platón lo había intentado con Dionisio, tirano de Siracusa, pero fracasó estrepitosamente. Fue vendido como esclavo y necesitó un golpe de suerte para recuperar la libertad.

Pero Platón no pondrá en duda que el verdadero filósofo está iluminado por la idea del bien. Con lo cual él ha creado orden en sí mismo; las facultades del alma —el apetito, el valor, la sabiduría— se hallan en una armonía; y, según el modelo de esta armonía interna, el filósofo ordenará luego la comunidad. En consonancia con el triple nivel del alma bien ordenada, también en el orden comunitario hay tres niveles: a la facultad apetitiva le corresponde la clase de los trabajadores; al valor, la clase de los guerreros y guardianes; por último, a la sabiduría, los gobernantes filosóficos. Esos son los tres órdenes en los que el pensamiento político de Occidente quedó fijado por largo tiempo; durante la Edad Media se formularon en la tríada de labradores, caballeros y sacerdotes; y, en el discurso del rectorado de Heidegger, expectorará todavía este pensamiento cuando conjure la trinidad de «servicio de trabajo, servicio de defensa y servicio de saber».

El filósofo, que ha contemplado el sol y vuelve a la caverna como libertador, lleva máximas filosóficas en el equipaje. La *República* de Platón es sin duda una obra de ética filosófica. Por ello resulta tanto más sorprendente que Heidegger, cuyos pensamientos giran en torno a la potenciación de la filosofía en su tiempo, afirme frente a esto que en la idea del bien en Platón no se trata «en absoluto de ética o de moral», y que hay que mantenerse «libre de toda representación sentimental de esta idea del bien» (GA, vol. 34, pág. 100).

Al final se hace cada vez más urgente la pregunta: si Heidegger deja de lado la vigorosa ética de Platón, ¿dónde descubre el admirable poder del filosofar platónico?

En el símil de la caverna el liberado para la luz no tiene que volver necesariamente a la caverna como libertador. Podría contentarse con estar redimido para la verdad, con haber alcanzado la forma suprema de vida: el

bios theoretikos. ¿Por qué se mezcla de nuevo con la gente? ¿Por qué quiere ejecutar allí su obra de liberación? ¿Por qué la *sabiduría* vuelve de nuevo al mercado de lo político? Platón arroja tales preguntas y distingue a este respecto entre el ideal de la virtud de la justicia política y el ideal de liberarse de todos los enredos políticos. La filosofía práctica y la filosofía de la redención están enfrentadas entre sí. El filósofo puede elegir. «Los que han gustado… qué cosa tan dulce y grandiosa»[189] es la filosofía, y, «por otra parte, ven con toda claridad la necedad de la multitud, y que en ninguno de los que administran el Estado hay algo sano…; los hombres de este género, tomando todo ello muy a pecho, se comportarán serenamente y se preocuparán tan sólo de lo suyo; y, a la manera de uno que en invierno, cuando el viento arremolina el polvo y las gotas golpeantes, se cobija detrás de una pared, estarán contentos de conducir una vida libre de injusticia y obras impuras, viendo a los otros llenos de maldad; y al despedirse de allí, partirán con buena esperanza». Esta posibilidad de autorredención mediante la filosofía mantuvo siempre para Platón su poder de seducción como una alternativa a la ética política.

Cuando Heidegger pone entre paréntesis la ética política de Platón, ¿refiere entonces su entusiasmo a esta seducción de la autorredención mediante la filosofía? ¡No!, pues Heidegger reconoce explícitamente el deber filosófico de «contribuir a la historia» (GA, vol. 34, pág. 85). Pero si descartamos la ética platónica concretamente formulada, lo mismo que la voluntad de autorredención filosófica, ¿dónde se enciende el filosofar de Heidegger con apoyo en Platón?

Lo pretendido es simplemente el acto de hacerse libre, de salir a una anchura abierta; es una «experiencia originaria», para la cual todo lo que una determinada cultura y civilización posee de usual, de obligatorio y de orientación axiológica, pierde su carácter absolutamente vinculante. Sin embargo, eso no significa en manera alguna una ejercitación en lo que está libre de vínculos, sino la experiencia de que aquello que nos ata se transforma en algo que uno mismo ha elegido. La anchura abierta, a la que llega el liberado de la caverna, le permite ver el ente «en su totalidad». «En totalidad» significa en el horizonte de la nada, del que procede el ente y ante el que éste se alza. El liberado de la caverna ha situado su asunto sobre

la nada, elige su posición en la «problematicidad del ente en conjunto», y así se comporta «con el ser y su límite en la nada» (GA, vol. 34, pág. 78). En relación con esta actitud Heidegger usa el término «potenciación» (*Ermächtigung*: GA, vol. 34, pág. 106). ¿Qué significa? Heidegger se niega a responder. «No hemos de seguir hablando ahora sobre lo que eso significa, se trata solamente de actuar» (GA, vol. 34, pág. 78). Con la experiencia de la «potenciación» se ha alcanzado el «límite de la filosofía» (GA, vol. 34, pág. 106).

El pensamiento de Heidegger en este tiempo gira alrededor de la idea de la potenciación. Busca un camino para superar los límites de la filosofía, pero con medios filosóficos y desde fundamentos filosóficos.

Heidegger, profundamente sumergido en Platón, embriagado por la «gigantomaquia» que allí descubre, y alternando entre el delirio de las alturas y el desaliento, está en vías de encontrar su función: quiere ser el heraldo de una epifanía histórico-política y a la vez filosófica. Llegará un tiempo digno de la filosofía, y llegará una filosofía dueña del tiempo. Y entonces, de alguna manera, él estará allí participando en la partida, bien como escudero, bien como caballero. Hay que estar despierto para no desperdiciar el instante en el que puede y debe hacerse filosófica la política y política la filosofía.

Capítulo trece

Platón se sentía impulsado a la política. La causa de esto eran los elementales instintos políticos de los habitantes de la polis, la propensión de la filosofía a ser seducida por el poder, y la aspiración a una organización social que permitiera a la filosofía la fortuna no perturbada de la teoría. Platón, por más que se aislara de la vida corriente, no dejó de ser un habitante de su ciudad y no podía desligarse de ella; incluso la Academia que fundó más tarde se puso bajo la protección y al servicio de la polis.

Leyendo a Platón, Martin Heidegger no se siente apremiado por la política, pero espera un cambio histórico que quizá traiga una nueva comprensión del ser. Heidegger delimita todavía las fuerzas creadoras de la historia frente a la llamada política del día. En ésta ve en obra solamente «intrigas», excitación estéril, actividad y altercados de partidos. Según él, la historia auténtica se realiza en una profundidad de la que supuestamente nada sabe la política dominante.

Semejante profundización o superación de la política mediante la filosofía de la historia tenía su coyuntura en los años de Weimar. Los diagnósticos del tiempo realizados con ambición filosófica estaban asentados entonces ante el acontecer político como si se tratara del muro de la caverna platónica, y querían descubrir la auténtica gigantomaquia detrás del juego de sombras de las actualidades del día. Se creía que también la política del día tenía que ocuparse de polaridades elevadas: mito del origen frente a la profecía (Tillich); hombre fáustico frente al *felá* egipcio (Spengler); la nueva Edad Media contra lo demoniaco de la modernidad (Berdiáiev); movilización total contra el romanticismo burgués (E. Jünger).

También Heidegger prefiere este estilo al fresco, patético. Recorre apresuradamente el pululante acontecer del día para topar con la historia

«auténtica». El curso de 1931-1932 sobre Platón habla de la «transformación de todo el ser humano, que está comenzando ahora»

(GA, vol. 34, pág. 324). Pero todo continúa siendo todavía esquemático. De momento sólo está clara la marcha y transformación en el solitario éxtasis pensativo del mito de la caverna. Este éxtasis, cuya fórmula suena: el «ente se hará más ente», tiene que ser sacado de la caverna de la mera interioridad y someterse a una socialización. ¿Cómo puede conseguirse? ¿Quizá por el hecho de que el extático filosófico se convierta en «fundador» de una nueva comunidad? De momento Heidegger se conforma todavía con despertar el espíritu de la filosofía en los espacios del seminario, y con ponerse en marcha para hacer grandes viajes a las lejanías inmensas de la tradición filosófica. Pero Heidegger sabe que todo eso no significa aún que la filosofía sea «dueña» de su tiempo. Y sin embargo, tiene que llegar a serlo. Heidegger espera todavía. Probablemente es necesario que la historia aparezca con fuerza, para que el filósofo pueda sentirse potenciado.

También quien está a la espera de la historia de la gran política tiene sus opiniones sobre la política del día. Hasta ahora Heidegger raras veces se había manifestado, y cuando lo hizo, la mayoría de las veces de pasada, había usado un tono de desdén. Todo eso es para él «habladuría de la caverna».

En el cambio de semestre de 1931-1932, o sea, en las vacaciones del semestre dedicado a Platón, Hermann Mörchen hace una visita al filósofo en la cabaña de Todtnauberg. Mörchen escribió sus impresiones en el diario: «Allí se duerme largamente; por la noche, a las ocho y media es ya la “hora en la cabaña”. No obstante, en invierno hace ya mucho rato que ha caído la noche, de manera que queda todavía algo de tiempo para conversar. Lo cierto es que no se habló de filosofía, sino, sobre todo, de nacionalsocialismo. ¡Gertrud Bäumers, otrora tan adicta a los liberales, se ha hecho nacionalsocialista, y su marido le sigue! No lo habría creído, y, sin embargo, propiamente no hay que admirarse. Heidegger no entiende mucho de política, y de este modo, su repugnancia frente a todas las mediocres deficiencias le permite esperar algo del Partido, que promete hacer cosas decisivas y, con ello, sobre todo oponerse eficazmente al comunismo. El comentario es que el idealismo democrático y la apelación de Brüning[190] a

la conciencia no pueden hacer ya nada, una vez que se ha llegado tan lejos; y así hay que dar la aprobación a una dictadura que no se asuste de los medios acordados en Boxheim[191]. Sólo mediante tal dictadura puede evitarse otra peor, la comunista, que destruye toda cultura de la personalidad y con ello toda cultura en el sentido occidental. Heidegger apenas se ocupa de preguntas políticas particulares. Quien vive aquí arriba tiene otros patrones para todo esto»[192].

Hermann Mörchen estaba totalmente sorprendido por las simpatías políticas de Heidegger. Sólo podía explicárselas por su ignorancia ante las «cuestiones políticas particulares». Otro estudiante de Heidegger, Max Müller, cuenta asimismo la admiración suscitada en el círculo de los alumnos cuando Heidegger se dio a conocer como adicto al nacionalsocialismo. Pues «en política no pensó entonces ninguno de sus alumnos. En las actividades académicas no aparecía ninguna palabra política»[193].

En el momento de la visita de Mörchen en Todtnauberg y de las lecciones sobre Platón, en el invierno de 1931-1932, la toma de partido de Heidegger por el Partido Nacionalsocialista Alemán del Trabajo (NSDAP) no es otra cosa que una opinión política. Ve en este Partido una fuerza de orden ante la miseria de la crisis económica y el caos de una república de Weimar que se desintegra, y sobre todo un baluarte contra el peligro de un vuelco comunista. «Un tronco grueso necesita una cuña gruesa», le dice a Mörchen. Pero de momento su simpatía política por el nacionalsocialismo no tiene cabida en su filosofía. Un año más tarde esto cambiará radicalmente. Entonces, en efecto, para Heidegger está ahí el gran instante de la historia, aquella «transformación de todo el ser humano» de la que con gran presentimiento había hablado en el curso sobre Platón. Entonces la revolución nacionalsocialista se convierte en un evento poderoso para el ser-ahí, en un suceso que impregna su filosofía hasta lo más íntimo e impulsa al filósofo más allá de los «límites de la filosofía». En las lecciones sobre Platón, Heidegger había interrumpido el análisis del éxtasis filosófico con la observación: «Sobre esto no hemos de seguir hablando ahora, se trata solamente de actuar» (GA, vol. 34, pág. 78). En febrero de 1933 ha llegado

para Heidegger el instante de la acción. De repente, parece que el éxtasis es posible también en política.

En las lecciones sobre Platón había anunciado Heidegger que quería volver a los comienzos griegos, a fin de ganar distancia para el salto al presente y más allá de él. Había dado un salto demasiado pequeño y no había llegado al presente. Pero ahora le sale al encuentro la historia, lo arrolla y lo arrastra consigo. Ya no tiene necesidad de saltar; podría dejarse llevar, si no estuviera allí el orgullo de pertenecer él mismo a los conductores. «Hay que adherirse», dice Heidegger a Jaspers en marzo de 1933.

En los años tardíos, buscando retrospectivamente una justificación, Heidegger acentúa los problemas de la época, problemas que habían hecho necesaria una decisiva actuación política: el paro, la crisis económica, la cuestión todavía no resuelta de las reparaciones, la guerra civil en la calle, el peligro de la revolución comunista; el sistema político de Weimar, que no podía acabar con todo eso y no produjo más que altercados partidistas, corrupción y falta de responsabilidad. Heidegger dice que él quiso unirse a las fuerzas en las que notaba una voluntad real de empezar de nuevo. El 19 de septiembre de 1960, en una carta al estudiante Hans-Peter Hempel, escribe que había tenido la esperanza de que «el nacionalsocialismo reconocería y acogería a todas las fuerzas constructivas y productivas»[194].

El estudiante había contado al filósofo el conflicto que le producía la colisión entre su admiración por la filosofía de Heidegger y la detestación de su política. Heidegger se tomó la molestia de una respuesta amplia. Escribe: «El conflicto permanece insoluble mientras usted, por ejemplo, en un mismo día lea por la mañana el *Principio de razón* y por la tarde relatos o películas documentales de los años posteriores del régimen de Hitler, mientras usted juzgue el nacionalsocialismo solamente desde la perspectiva de hoy, mirando atrás desde aquí y teniendo en cuenta lo que después de 1934 salió poco a poco con claridad a la luz. Al principio de los años treinta, las diferencias sociales en nuestro pueblo se habían hecho insoportables para todos los alemanes que vivían con un sentimiento de responsabilidad social, y resultaba igualmente intolerable el grave amordazamiento económico de Alemania por causa del Tratado de

Versalles. En el año 1932 había siete millones de parados, que con sus familias no veían ante sí sino necesidad y pobreza. La confusión por causa de estas circunstancias, que la generación actual ya no puede imaginarse, pasó también a las universidades».

Heidegger menciona motivos racionales. Pero no menciona su entusiasmo revolucionario. En su mirada retrospectiva «ya no quiere reconocer el radicalismo de sus intenciones…»[195] (Max Müller).

Lo que sucedió con la conquista del poder por parte de los nacionalsocialistas significaba para Heidegger una revolución; era mucho más que política, era un nuevo acto de la historia del ser, un cambio de época. Para él, con Hitler comienza una nueva época. Por eso Heidegger, en la carta a Hempel, con el fin de disculparse apunta a Hölderlin y Hegel, que se habrían equivocado de manera semejante: «Tales errores les han sucedido ya a otros mayores: Hegel vio en Napoleón el espíritu del mundo, y Hölderlin lo vio como el príncipe de la fiesta, a la que están invitados los dioses y Cristo».

La subida de Hitler al poder había desatado un sentimiento revolucionario en el momento en el que se notó con espanto, pero también con admiración y alivio, que el NSDAP estaba encaminado de hecho a triturar el «sistema de Weimar», al que ya sólo una minoría seguía apoyando. La resolución y la brutalidad causaban impresión. Todos los partidos, con excepción de los socialdemócratas y de los comunistas ya encarcelados, aprobaron el 24 de marzo la así llamada ley de plenos poderes. El hecho de que se disolvieran los partidos de Weimar no tuvo su causa tan sólo en el miedo a la represión, sino también en que muchos fueron arrastrados por la revolución nacionalsocialista. Teodor Heuss, entonces diputado del Partido Democrático Alemán, escribió en tono de reconocimiento el 20 de mayo de 1933: «Las revoluciones ponen manos a la obra con firmeza, a fin de cautivar a la “opinión pública”, esto siempre fue así… Y anuncian además la pretensión histórica de configurar de nuevo el “espíritu del pueblo”…»[196].

Hubo manifestaciones sobrecogedoras del nuevo sentimiento de comunidad, juramentos de masas bajo bóvedas iluminadas, hogueras de regocijo en las montañas, discursos del Führer en la radio; y la gente se

congregaba con vestido de fiesta en las plazas públicas para escucharlos, así como en el aula de la universidad y en las cervecerías. En honor de la toma del poder se ofrecieron cánticos corales en las iglesias. El superintendente general Otto Dibelius, el 21 de marzo de 1933, el «día de Potsdam», dijo en la iglesia de San Nicolás: «Por el norte y el sur, por el este y el oeste sopla una nueva voluntad de Estado alemán, hablando en términos de Treitschke, la añoranza de no renunciar por más tiempo a "una de las sensaciones más elevadas en la vida de un hombre, a saber, la mirada al propio Estado"»[197]. Sebastian Haffner, testigo directo, dice que es difícil reproducir el sentimiento de aquellas semanas. Este sentimiento constituyó la auténtica base del poder para el venidero Estado del Führer. «Fue —no podemos decirlo de otra manera— un sentimiento muy difundido de redención y liberación de la democracia»[198]. Ese sentimiento de alivio por el final de la democracia no se reducía a los enemigos de la república. Ni siquiera la mayoría de sus defensores veían ya en ella la capacidad de superar la crisis. Era como si se hubiera disipado un hechizo paralizante. Parecía anunciarse algo realmente nuevo: un dominio del pueblo con un caudillo y sin partidos, un Partido del que se esperaba que por dentro unificara de nuevo a Alemania y hacia fuera la hiciera consciente de sí misma. Incluso en los observadores más distanciados de los hechos se despertó la idea de que Alemania había vuelto a sí misma, a su propia casa. El «Discurso de la paz» de Hitler, el 17 de mayo de 1933, donde declaraba que «el amor y la fidelidad sin límites al propio pueblo»[199] incluyen el «respeto» a los derechos nacionales de otros pueblos, tuvo su repercusión. El *Times* escribió: Hitler ha «hablado efectivamente en favor de una Alemania unida»[200].

Incluso entre la población judía, a pesar del boicot a los negocios judíos declarado el primero de abril, y del despido de los funcionarios judíos desde el 7 de abril, había en parte un asentimiento entusiasta a la «revolución nacional». Georg Picht recuerda cómo Rosens-tock-Huessey, en marzo de 1933, declaró en una conferencia que la revolución nacionalsocialista era el intento alemán de realizar el sueño de Hölderlin. En Kiel, en el verano de 1933, Felix Jacoby inició su lección sobre Horacio con las palabras: «Como judío me encuentro en una difícil situación. Pero como historiador he

aprendido a no considerar los acontecimientos históricos bajo una perspectiva meramente privada. Desde 1927 he votado a Adolf Hitler, y me siento feliz de poder hablar sobre el poeta de Augusto en el año del alzamiento nacional. Pues Augusto es la única figura de la historia universal que puede compararse con Adolf Hitler»[201].

La añoranza de una política no política parecía encontrar de pronto su cumplimiento. La política había sido para la mayoría un asunto fatigoso de defensa e imposición de intereses, un asunto de camorra, egoísmo y discordia. En el ambiente político solamente se veían grupos y asociaciones, maquinadores y conspiradores, pandillas y camarillas cometiendo sus abusos. También Heidegger había expresado este resentimiento frente a la política cuando demolía toda la esfera del «uno» y de las «habladurías». La «política» se consideraba como una traición a los valores de la «verdadera» vida, a la dicha familiar, al espíritu, a la fidelidad, al valor. «Un hombre político me resulta repugnante», había dicho ya Richard Wagner. El afecto antipolítico no quiere avenirse con el hecho de que existe una pluralidad de hombres, sino que busca el gran singular: el alemán, el camarada del pueblo, el trabajador de puño y cabeza, el espíritu.

Lo que había quedado de prudencia política perdió de golpe toda su credibilidad, y lo que en ese momento contaba era la conmoción. Gottfried Benn escribió en estas semanas, pensando en los literatos emigrados: «Gran ciudad, industrialismo, intelectualismo, todas las sombras que la época arrojó sobre mis pensamientos, todos los poderes del siglo a los que yo dediqué mi producción; hay momentos en los que se hunde toda esta vida atormentada, y no quedan sino la llanura, la anchura, las épocas del año, palabras simples: pueblo»[202].

Así eran también los sentimientos de Heidegger. Jaspers ofrece la siguiente descripción de su última visita en mayo de 1933: «El propio Heidegger parecía transformado. A mi llegada se produjo ya una sensación que nos separaba. El nacionalsocialismo se había convertido en un delirio de la población. Busqué a Heidegger para saludarlo arriba en su habitación. “Es como en 1914…”, comencé, y quería continuar: “De nuevo esta engañosa embriaguez de las masas”; pero, ante el radiante asentimiento que Heidegger daba a las primeras palabras, se me paralizó la voz en la

garganta… Me quedé paralizado ante un Heidegger que estaba poseído él mismo por el delirio. No le dije que estaba en el falso camino. Dejé de confiar en su esencia transformada. Y sentí en propia piel la amenaza ante la violencia en la que Heidegger participaba ahora…»[203].

Para Heidegger mismo era una violencia de la redención. Había llegado la hora de la verdad. Heidegger, que con tanto agrado practicaba el negocio del pensamiento, invocaba ahora el día del juicio contra la filosofía. En el último diálogo con Jaspers dijo, con enojo e ira en la voz, «que era un abuso el hecho de que hubiera tantos profesores de filosofía, y que en Alemania sólo habían de quedar dos o tres»[204]. Cuando Jaspers preguntó: «¿Cuáles?», Heidegger calló con elocuente silencio.

Se trata de un filosófico salto mortal hacia el primitivismo. En una conferencia ante los estudiantes de Tubinga el 30 de noviembre de 1933, Heidegger profesa explícitamente: «Ser primitivo significa estar por impulso e instinto interno allí donde comienzan las cosas; ser primitivo es estar movido por fuerzas interiores. Por eso precisamente, porque el nuevo estudiante es primitivo, está llamado a ejecutar la nueva exigencia del saber»[205].

Ahí alguien quiere cortar el nudo gordiano de la realidad; ahí alguien se despide furiosamente de las penosas sutilezas del propio pensamiento sobre el ser. De pronto irrumpe un hambre de realidad compacta y concreta, y la filosofía solitaria busca el baño de la multitud. Es un tiempo malo para las diferenciaciones; Heidegger borra incluso su diferencia más destacada, la que había establecido entre el ser y el ente, pues da a entender que el ser ha llegado finalmente, ya que «nos hallamos bajo la fuerza imperante de una nueva realidad»[206].

Hannah Arendt, en su gran estudio *Los orígenes del totalitarismo*, describirá más tarde lo que aquí sucede como la «alianza entre chusma y elite»[207]. Una elite espiritual, para la que con la primera guerra mundial habían sucumbido los valores tradicionales del mundo de ayer, quema tras de sí los puentes en el instante en que los movimientos fascistas llegan al poder. La elite de posguerra desea sumergirse en «la masa»[208].

En el «torbellino del preguntar filosófico», había dicho Heidegger anteriormente, sucumben nuestras relaciones obvias con la realidad. Ahora

es a la inversa: la filosofía de Heidegger se entrega al torbellino de la realidad política. Pero sólo puede hacer tal cosa porque considera que en este instante hay en la realidad un fragmento de filosofía ya realizado.

> «El alemán, desmoronado en sí mismo, sin unidad en el espíritu, astillado en su querer y, con ello, impotente en la acción, carece de fuerza en la afirmación de la vida propia. Sueña con el derecho en las estrellas y pierde el sueño en la tierra… En definitiva, al hombre alemán siempre le quedó abierto solamente el camino hacia dentro. Como pueblo de cantantes, poetas y pensadores soñaba con un mundo en el que vivían los otros, y sólo cuando la necesidad y la miseria golpearon inhumanamente, creció, quizá del arte, la añoranza de una nueva elevación, de un nuevo reino y, con ello, de una nueva vida»[209].

El que aquí se presenta como realización de los sueños secretos de artistas y pensadores es Adolf Hitler en su alocución del día de Potsdam, el 21 de marzo de 1933.

Karl Kraus dijo una vez que sobre Hitler no se le ocurría nada más. A Heidegger se le ocurrieron muchas cosas sobre Hitler. Tal como declaró en 1945 ante la Comisión de Depuración de la Universidad de Friburgo, él *creyó* en Hitler. El protocolo de la comisión de depuración resume así las confesiones de Heidegger sobre este punto: «Creyó que Hitler crecería por encima de su Partido y de su doctrina, y que el movimiento podría dirigirse espiritualmente por otros cauces, de modo que todo confluiría en el suelo de una renovación y concentración de cara a una responsabilidad occidental»[210].

Retrospectivamente, Heidegger se presenta como alguien que actuó movido por sobrias consideraciones de política real y por responsabilidad social. Pero de hecho, en estos primeros años Heidegger estaba hechizado por Hitler.

«¿Cómo puede ser gobernada Alemania por un hombre de tan escasa formación como Hitler?», pregunta desconcertado Jaspers a Heidegger con ocasión de su última visita en mayo de 1933. Y Heidegger responde: «¡La

formación es indiferente por completo…, mire usted solamente sus preciosas manos!»[211].

No es una maniobra táctica, ni una adaptación exterior, sino un asunto del corazón el hecho de que Heidegger, el día 3 de noviembre de 1933, con ocasión de la votación popular para abandonar la Sociedad de Naciones, concluyera su *Llamamiento a los estudiantes alemanes* en los siguientes términos: «Que las reglas de vuestro ser no sean principios doctrinales e "ideas". Sólo el Führer mismo es en el presente y en el futuro la realidad alemana y su ley»[212].

En la carta a Hans-Peter Hempel, que lo había interpelado en relación con esta frase, Heidegger da la siguiente explicación: «Si yo hubiese pensado solamente lo que se capta en una lectura fugaz, entonces el "Führer" tendría que aparecer en letras resaltadas. Pero el "es" resaltado explícitamente significa… que "ante todo y en todo tiempo los caudillos mismos son conducidos", conducidos por el destino y la ley de la historia».

Por tanto, en la carta de 1960 Heidegger resalta, exculpándose, que en la frase ominosa había pensado algo muy especial, que a la fuerza ha de escapar a una lectura fugaz. Pero esto especial no es sino lo que Hitler afirmó acerca de sí mismo, a saber, que él era la encarnación de un destino. Y de hecho así lo experimentó también Heidegger.

Aquello que silencia Heidegger, aquello que confiere su sentido y pasión especial a sus manifestaciones y actividades durante estos meses, es el hecho de que la revolución nacionalsocialista lo electrizó filosóficamente, el hecho de que en el vuelco de 1933 descubrió un evento metafísico fundamental, una revolución metafísica: una «transformación completa de nuestra existencia alemana» (*Alocución de Tubinga*, 30 de noviembre de 1933). Y se trata además de una «transformación» que no sólo afecta a la vida del pueblo alemán, sino que abre también un nuevo capítulo de la historia occidental. A su juicio se trata del «segundo gran duelo»[213] después del «primer comienzo» en la filosofía griega, que constituye el origen de la cultura occidental. Este segundo duelo se ha hecho necesario porque el impulso del primer comienzo está ahora gastado. La filosofía griega había puesto el ser-ahí del hombre en la anchura abierta de la indeterminación, libertad y problematicidad. Pero ahora, el hombre se

ha escondido de nuevo en la cápsula de sus imágenes del mundo y sus valores, de sus manejos técnicos y culturales. En la Grecia temprana hubo un instante de propiedad. Pero luego la historia universal ha regresado a la luz opaca de la impropiedad, a la caverna platónica.

Heidegger interpretaba la revolución de 1933 como salida colectiva de la caverna, como irrupción en aquella llanura abierta que, por lo demás, sólo abre el solitario pensar y preguntar filosófico. Con la revolución de 1933 había llegado para él el instante histórico de la propiedad.

Heidegger reaccionaba ante sucesos políticos, y su acción se desplegaba en el nivel político; pero era la imaginación filosófica la que dirigía la reacción y la acción. Esta imaginación filosófica transformó la escena política en un escenario de historia de la filosofía, en el que se representaba una pieza del repertorio de la historia del ser. La historia real apenas podía reconocerse allí. Pero no se trataba de esto. Heidegger quería representar su propia pieza de historia de la filosofía y reclutar actores para ello. Ciertamente Heidegger apela en todos sus discursos de estos meses a la «fuerza imperativa de la nueva realidad alemana», aunque no hay duda de que es su filosofía la que descubre la auténtica significación de los «mandatos». La filosofía coloca a los hombres de tal manera en el ámbito de poder de estos mandatos, que aquéllos puedan ser transformados desde dentro. Por eso Heidegger organiza el campamento de la ciencia, por eso habla de parados, que él trae a la universidad, por eso las numerosas proclamas, alocuciones, llamadas, cada una de las cuales apunta a «profundizar» en este sentido los sucesos de la política del día, de manera que cuajen en la imaginaria escena metafísica. La filosofía sólo ejercita este poder si no habla sobre las situaciones y los sucesos, sino desde ellos. La filosofía debe hacerse parte de la «realidad revolucionaria», de la que ella habla. La realidad revolucionaria «sólo puede experimentarla el que tiene el sentido adecuado para ello, no el observador…, pues tal realidad no es algo dado, sino que radica en su esencia el hecho de que se despliega… Una realidad así exige un tipo de relación muy distinta de la que nos refiere a un estado de cosas» (*Alocución de Tubinga*, 30 de noviembre de 1933).

Heidegger había defendido siempre el principio de que *el estado de ánimo* define nuestro ser-en-el-mundo, y por esto también ahora toma como

punto de partida el sentimiento revolucionario de rehabilitación nacional, de transformación y nueva comunidad. La represión estatal, el estruendo de la plebe, las acciones antisemitas son para él fenómenos concomitantes con los que hemos de cargar.

Vemos, pues, a un Heidegger que está metido en la red de su sueño de una historia del ser, y sus movimientos en la escena política son los de un soñador filosófico. Más tarde, en una carta (8 de abril de 1950) confesará ante Jaspers que soñó «políticamente» y, por ello, se equivocó. Sin embargo, nunca podrá admitir que se equivocó políticamente porque soñaba «filosóficamente». Pues como un filósofo que quería escrutar el tiempo histórico, tenía que defender —incluso ante sí mismo— su competencia en la interpretación filosófica del acontecer histórico-político.

El asunto habría sido distinto si se hubiese lanzado a la aventura política sin que filosóficamente se le ocurriera nada para ello, si hubiese actuado sin dejarse adoctrinar o dirigir por el propio filosofar. En tal caso habría actuado a pesar de su filosofía, o bien se le habrían quemado los dispositivos filosóficos de seguridad al actuar. Ahora bien, no fue eso lo que sucedió. Se le había ocurrido algo filosófico en relación con Hitler, había puesto en juego motivos filosóficos y abierto de golpe un escenario filosófico totalmente imaginario para el acontecer histórico. En 1930 había escrito que la filosofía ha de «adueñarse de su tiempo». Y para no tener que renunciar a la idea de poderío de la filosofía, hace responsable de su «equivocación» en la revolución nacionalsocialista a su inexperiencia política, y no a su interpretación filosófica de los sucesos. E incluso, más tarde, esta equivocación se transformará a su vez en una historia filosófica, en la que él se reserva a sí mismo una función grandiosa: fue el ser mismo el que se equivocó en él y a través de él. Heidegger llevó el madero de la cruz del «errar del ser».

«Hay que adherirse», había dicho Heidegger a Jaspers. Este «adherirse» comienza en marzo de 1933 con la entrada de Heidegger en la Kulturpolitische Arbeitsgemeinscheft Deutscher Hochschullehrer (Comunidad de Trabajo Político-Cultural de Profesores de la Universidad Alemana), una especie de fracción nacionalsocialista en la Deutsche Hochschulverband (Asociación Universitaria Alemana), que era la

asociación corporativa oficial de los profesores universitarios. Los miembros de ese grupo se entendían como cuadros de mando de la revolución nacionalsocialista en las universidades. Ellos aspiraban a una pronta unificación de la Asociación Universitaria, a la introducción del «principio de caudillaje» en las universidades y a la orientación ideológica de la doctrina, debiendo notarse que precisamente en este punto había notables diferencias.

El iniciador y punto central de este grupo era Ernst Krieck, que del puesto de maestro de escuela primaria ascendió a la posición de profesor titular de filosofía y ciencias de la educación en la Academia Pedagógica de Frankfurt. Krieck tenía el pundonor de convertirse en filósofo director del movimiento, compitiendo con Rosenberg y Baeumler. Quería convertir la Comunidad de Trabajo en bienes alodiales suyos. Krieck había sido un propagandista en favor del NSDAP en un momento en el que eso todavía no era útil para hacer carrera. En 1931 fue sancionado con un traslado por su condición de agitador nazi, y en 1932 fue suspendido de su empleo. La toma del poder ayudó a este hombre a conseguir de nuevo un puesto de profesor, primero en Frankfurt y luego en Heidelberg. En el Partido pasaba por el «filósofo del cambio de época». Krieck defendía un realismo heroico-popular, dirigido contra el idealismo cultural: «Una crítica radical enseña a ver que la llamada cultura se ha hecho totalmente inesencial»[214]. A este «fraude cultural» contrapone Krieck el nuevo tipo del hombre heroico: «Este no vive del espíritu, sino de la sangre y la tierra. No vive de la formación, sino de la acción». El «heroísmo», que Krieck exige, coincide con la «osadía» de Heidegger en que la «cultura» es despreciada como espacio de protección de los débiles. Hay que aprender, dice también Krieck, a vivir sin los llamados valores eternos. La casa de la «formación, de la cultura, del humanismo y del espíritu puro» se ha derrumbado, y las ideas universalistas se han convertido en un manifiesto autoengaño.

Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Krieck ofrece en esta situación del desamparo metafísico sus nuevos valores de sangre y suelo; por tanto, en lugar de la metafísica de arriba tenemos ahora una metafísica de abajo. «Se alza», escribe Krieck, «la sangre contra el entendimiento formal, la raza contra la aspiración a fines racionales, la vinculación contra la “libertad”

denominada arbitrio, la totalidad orgánica contra la disolución individualista…, el pueblo contra el hombre individual»[215].

En marzo de 1933 Krieck aspiraba a conseguir que la Comunidad de Trabajo asumiera un programa de política cultural emplazado en la esfera de su línea ideológica. A esto se opuso Heidegger, pues éste no aceptaba la ideología de sangre y suelo. Sólo había unidad en la crítica a la Asociación Universitaria y al idealismo de la formación que allí prevalecía, y que sólo superficialmente se había acomodado a la nueva situación. El presidente de esta asociación, el filósofo Eduard Spranger, había dirigido mientras tanto un testimonio de lealtad al «Estado luchador», pero en él rogaba a la vez la protección del «espíritu». De este intento de conciliación se burló Heidegger, calificándolo de «adaptación equilibrista a la época». Encontramos esas palabras en una carta a Elisabeth Blochmann del 30 de marzo de 1933, escrita después de un primer encuentro del círculo de trabajo en Frankfurt. En esta carta se halla también una breve caracterización de Ernst Krieck. Es un hombre, leemos, de actitud «subalterna», al que la «moderna fraseología» le impide comprender «la verdadera magnitud y gravedad de la tarea». En general es una nota de la revolución actual, dice el autor, el hecho de que de pronto todo se toma tan sólo «políticamente», lo cual es un «pegarse al primer plano». Para los «muchos» esto puede ser ciertamente un «primer despertar»; pero, en verdad, eso es solamente una preparación, tiene que seguir un «segundo y más profundo despertar». Con el ominoso «segundo despertar» Heidegger quiere distinguirse de una ideología como la de Ernst Krieck. Lo que dicha expresión significa es algo de lo que sólo en oscuras insinuaciones habla Heidegger en la carta a Elisabeth Blochmann, que como semijudía perdería su puesto docente un mes más tarde. Se habla allí de un «nuevo suelo», que permite «exponerse al ser mismo en una nueva forma y apropiación» (BwHB, pág. 60). En todo caso, este «suelo» no significa «la sangre y la raza», a diferencia de Ernst Krieck.

Heidegger quería incluir a Alfred Baeumler en el grupo de trabajo. Baeumler, con el que Heidegger todavía tenía amistad en este momento, aspiraba, como Krieck, a la posición de filósofo director del movimiento. El decisionismo político de Baeumler estaba más cercano al pensamiento de

Heidegger. En una conferencia pronunciada en febrero de 1933 ante los estudiantes nacionalsocialistas, Baeumler contrapuso el «hombre político» al «hombre teórico». Este se imagina que vive en un «mundo espiritual superior»; aquél, en cambio, se realiza como un «ser originariamente activo». Según Baeumler, en esta dimensión originaria de la acción no desempeñan ninguna función decisiva las ideas y las ideologías. «Actuar no significa decidirse por…, pues eso presupone que conocemos aquello por lo que vamos a decidirnos, sino: tomar una dirección, tomar partido en virtud de un encargo del destino, en virtud del "propio derecho"… La decisión por algo que yo he conocido es ya secundaria»[216].

Esas formulaciones podrían proceder también de Heidegger. Para él, la decisión como acto «puro» es lo primero, es una sacudida que el hombre se da a sí mismo, un salir de los caminos trillados. Frente a esto, el «porqué» de la decisión es solamente la ocasión de que pueda salir a flote la fuerza de transformación de la existencia entera. En Heidegger es el *uno* el que plantea las preguntas preocupadas en tomo al «para qué», el que tiene miedo a la decisión y, por eso, se demora en la ponderación de las «posibilidades», las comenta hasta gastarlas y «siempre se ha deslizado ya» de aquel lugar donde debe tomarse una decisión (SuZ, pág. 127). Para Heidegger, esta timidez ante la decisión es «culpa», y así lo ve también Baeumler, que ha aprendido de Heidegger. Y Baeumler enlaza también este decisionismo, que en el Heidegger de finales de los años veinte todavía permanecía singularmente vacío, con la revolución nacionalsocialista. Baeumler propaga el movimiento «puro», que es la substancia existencial; la ideología, en cambio, es para él un mero accidente, y quien se mantiene lejos del movimiento, se hace culpable «por la neutralidad y tolerancia».

Heidegger no convence a Krieck con la sugerencia de que Baeumler fuera invitado a la Comunidad de Trabajo. Para Krieck, Baeumler es un competidor demasiado peligroso. Pero eso es incapaz de detener la carrera de Baeumler. Rosenberg lo protege oficialmente. El Partido le encarga la tarea de la «educación política» de los estudiantes en Berlín, y le crea allí un «Instituto de Pedagogía Política». Eduard Spranger, que ocupa en Berlín la cátedra de pedagogía filosófica, protesta contra esta medida, y lo hace también porque ve en Baeumler al responsable de la campaña de denuncias

contra los científicos liberales y judíos. El 22 de abril Spranger publicó una declaración contra «la mentira, la opresión de la conciencia y la falta de espíritu»[217]. Esto ofrece a Baeumler la ocasión para pasar al contraataque. En su discurso con motivo del acto de quema de libros en Berlín el día 10 de mayo, lo ataca denigrando el «antiguo espíritu» de la universidad. «Pero una universidad, que incluso en el año de la revolución habla solamente de guiarse por el espíritu y la idea, y no de la dirección por Adolf Hitler y Horst Wessel, no es política»[218].

Heidegger está electrizado por la conquista hitleriana del poder y quiere actuar, aunque todavía no sabe con precisión qué es lo que debe hacer. En vano buscaremos en él ideas precisas. Resulta natural que ante todo dirija su mirada a la universidad. En su posterior autojustificación Heidegger afirmará que se dejó empujar al cargo de rector en Friburgo, y que se dejó llevar con el fin «de poder salir al paso de la penetración de personas inadecuadas y de la amenazante hegemonía del aparato del Partido y de su doctrina» (R, pág. 24).

Sin embargo, de los materiales que han reunido Hugo Ott, Víctor Farías y Bernd Martin se deduce una imagen totalmente distinta. Según esto, un grupo de profesores y otros docentes nacionalsocialistas, bajo la guía de Wolfgang Schadewaldt y Wolfgang Aly, y con el consentimiento de Heidegger, trabajó intencionadamente por la conquista del rectorado. El documento clave es una carta que Wolfgang Aly, el más antiguo miembro del Partido entre el claustro de profesores de Friburgo e instructor de retórica de la organización del partido, escribió al Ministerio de Cultura el 9 de abril, o sea, tres semanas antes de la elección del rector. Allí comunica Aly «que el profesor Heidegger ha entrado ya en negociaciones con el Ministerio prusiano de Cultura»[219], y que goza de la «confianza plena» del grupo universitario del Partido. Se le puede considerar oficialmente, añade, como «hombre de confianza» de la universidad. En la siguiente jornada del Grupo de Trabajo Político-Cultural en Frankfurt, el 25 de abril, Heidegger podría presentarse ya como «interlocutor de nuestra universidad».

En ese momento era un cosa hecha en el círculo del Partido la elección de Heidegger para el rectorado. Es posible que Heidegger mismo siguiera vacilando, pero no porque le resultara desagradable la ayuda

nacionalsocialista como lanzadera, sino porque tenía que dudar de si podría cumplir las esperanzas que las «fuerzas revolucionarias» depositaban en él. Actuar, adherirse era lo que quería; buscaba tan sólo el lugar adecuado para dar el salto (a Jaspers, 3 de abril de 1933).

En una carta a Elisabeth Blochmann del 30 de marzo de 1933, confiesa su desconcierto y a la vez disipa sus reparos: «Nadie sabe lo que sucederá con las universidades… A diferencia de los magnates académicos, que hace pocas semanas todavía consideraban el trabajo de Hitler como “cretinismo recién cocido” y ahora tiemblan por sus sueldos, etcétera, los clarividentes han de reconocer en su interior que no es mucho lo que puede echarse a perder. Pues allí ya no hay nada; desde hace tiempo, la universidad ya no es un mundo concentrado en sí, capaz de actuación y dirección. Una coacción a la reflexión, aunque haya desaciertos, no puede ser sino una bendición» (BwHB, pág. 61).

Allí donde se pule, caen virutas; el que pisa una nueva tierra revolucionaria, tiene que cargar con el riesgo de equivocarse y extraviarse. Pero, en todo caso, no se dejará confundir por el grito preventivo: «¡Ciencia en peligro!». Por lo demás la tarea es demasiado importante como para que pueda encomendarse solamente a los «camaradas del Partido», escribe Heidegger el 12 de abril de 1933 a Elisabeth Blochmann, tres semanas antes de que él entre solemne y públicamente en el Partido.

Mientras entre bastidores se prepara la elección de Heidegger como rector, ocupa todavía el cargo Josep Sauer, profesor de historia de la Iglesia católica. La toma de posesión de Wilhelm von Möllendorff, elegido rector designado a finales de 1932, estaba prevista para el 15 de abril. Möllendorff, profesor de anatomía, era socialdemócrata.

En la versión de Martin Heidegger y de su mujer Elfride, fue el propio Möllendorff quien, después de la conquista del poder, ya no estaba dispuesto a desempeñar el cargo de rector. Möllendorff tenía amistad con Heidegger y se dirigió directamente a él para comentar las dificultades que podían esperarse en el rectorado. Heidegger, que en el invierno de 1932-1933 había tenido un semestre libre, regresó el 7 de enero desde Todtnauberg a Friburgo. Según los recuerdos de la señora Heidegger, Möllendorff manifestó el «deseo insistente» de que Heidegger, «no

vinculado en modo alguno a una política de partido», se hiciera cargo del rectorado. «Repitió muchas veces este deseo en sus visitas por la mañana, a mediodía y por la noche»[220].

El hecho de que el socialdemócrata Möllendorff tuviera grandes reparos para aceptar el rectorado es muy comprensible, pues en Friburgo, como en todas partes, se puso en marcha inmediatamente la persecución de los socialdemócratas. Las cosas adquirieron especial virulencia bajo el comisario de la policía imperial Robert Wagner. Ya a principios de marzo se produjeron ataques a los sindicatos y a la central del partido, así como detenciones y registros domésticos. En relación con Nussbaum, diputado del Partido Socialista de Alemania (SPD) en el parlamento, se llega el 17 de marzo a un incidente tremendo. Nussbaum, que había pasado las semanas anteriores en tratamiento psiquiátrico, se defiende contra dos policías y los hiere mortalmente; como consecuencia se refuerza la batida contra el SPD en la ciudad. En la plaza de la catedral tiene lugar una manifestación contra el marxismo; los agitadores anuncian que esta corriente ha de ser eliminada «hasta las raíces». Se instalan ya dos campos de concentración no lejos de Heuberg. La prensa local ofrece fotos del transporte de los detenidos. El NSDAP ataca ahora al alcalde, el doctor Bender, del partido centrista. Se le reprocha que su reacción ante el incidente de Nussbaum fue insuficiente. Bender había hablado de un «accidente». Hay que despojarlo de su cargo. Una comisión de ciudadanos intercede a su favor. Uno de sus portavoces es Möllendorff. Bender es despedido el primero de abril. Kerber, jefe de distrito del NSDAP y también redactor de la publicación nacionalsocialista *Der Alentarte*, es designado como sucesor. En este periódico escribirá Heidegger algunos artículos. Después de los asuntos de Nussbaum y Bender, Möllendorff se hace totalmente intolerable para los nacionalsocialistas en aquel lugar. Sin duda Möllendorff tuvo sus reparos para aceptar el rectorado, pero era un hombre valiente y, llegado el momento, se mostró dispuesto a asumir el cargo. La toma de posesión, tal como estaba previsto, tuvo lugar el 15 de abril. La tarde anterior Schadewaldt, por encargo del grupo del Partido, fue a ver a Sauer, rector saliente; le manifestó sus recelos acerca de si Möllendorff era el hombre adecuado para llevar a cabo la necesaria unificación de la universidad, y

propuso a Heidegger. Sauer, un hombre de la Iglesia católica, al que desagradaba el anticlericalismo de Heidegger, se comportó con algunas reservas. Así, Möllendorff desempeñó el cargo todavía durante cinco días. El 18 de abril, día en el que tuvo lugar la primera sesión del senado presidida por Möllendorff, *Der Alemane* publicó un duro ataque contra el nuevo rector que terminaba con la frase: «Sugerimos al señor profesor doctor Von Möllendorff que aproveche la oportunidad y no sea obstáculo para el nuevo orden en la universidad»[221]. En ese momento le quedó claro a Möllendorff que él no podría sostenerse ya por mucho tiempo. Convocó una sesión del senado para el 20 de abril. El y el senado en pleno anunciaron su dimisión en esa sesión, y propusieron a Martin Heidegger como sucesor. Según Elfride Heidegger, el rector saliente habría ido a su casa la noche anterior y le habría dicho a Martin Heidegger: «¡Señor Heidegger, ahora tiene que ocupar usted el cargo!»[222].

Heidegger, a cuyo favor se había pronunciado una fracción poderosa del cuerpo docente desde un mes antes, estuvo, según dice, indeciso hasta el último momento: «Todavía en la mañana de la jornada electoral yo vacilaba y quería volverme atrás en la candidatura» (R, pág. 21). La asamblea plenaria elige a Heidegger casi unánimemente, si bien de los noventa y tres profesores trece ya estaban excluidos por ser judíos, y de los ochenta restantes solamente cincuenta y seis participaron en la elección. Hubo un voto en contra y dos abstenciones.

Por más que vacilara Heidegger, lo cierto es que inmediatamente después de la elección muestra una sorprendente sed de actividad.

El 22 de abril pide en una carta a Carl Schmitt que se adhiera al movimiento. Ahora bien, éste no tenía necesidad de tal exhortación, pues ya pertenecía a la causa, si bien por una razón opuesta: Heidegger quería la revolución, Schmitt buscaba el orden. La asamblea plenaria había puesto al lado de Heidegger a varios miembros del senado de tendencia moderada, en su mayor parte viejos conservadores; había que «atar» a Heidegger. Este se deshace de esas ataduras dejando de convocar al senado académico. Todavía antes de la solemne toma de posesión del rectorado, proclama (con la alocución del 27 de mayo) el principio de caudillaje y la unificación de la universidad. El primero de mayo, día de la «fiesta nacional de la comunidad

del pueblo», se hace miembro ostentosamente del NSDAP. La fecha había sido acordada con el Partido siguiendo puntos de vista tácticos. Para pedir la participación en los actos festivos del 1 de mayo, se dirige a los estudiantes y al cuerpo docente en el estilo de una orden de alistamiento. En la circular leemos: «La construcción de un nuevo mundo espiritual para el pueblo alemán pasa a ser la tarea esencial de la universidad alemana. Eso es trabajo nacional de supremo sentido y rango»[223]. Cuando el comisario de la policía imperial Robert Wagner, un conocido agitador y responsable del transporte de los miembros de la oposición al campo de concentración de Heuberg, fue nombrado gobernador en los primeros días de mayo, Heidegger le envió su felicitación con las lapidarias palabras: «Altamente satisfecho por el nombramiento de gobernador, el rector de la Universidad de Friburgo saluda al caudillo de la demarcación patria con un ¡gloria a los vencedores en la lucha! Fdo.: Heidegger»[224].

El 20 de mayo une su firma al telegrama de algunos rectores nacionalsocialistas dirigido a Hitler. En él se solicita la demora de la audiencia a una delegación de la Asociación Universitaria con la siguiente fundamentación: «Sólo una presidencia nuevamente elegida según el criterio de la unificación posee la confianza de la universidad. Además, los estudiantes alemanes han expresado la más fuerte desconfianza hacia la presidencia anterior»[225].

El 26 de mayo, un día antes de la fiesta del rectorado, Heidegger pronuncia su primer discurso público en la fiesta conmemorativa de Leo Schlageter, un combatiente del cuerpo de voluntarios que en 1923 ejecutó atentados con bombas contra la guarnición francesa en el Ruhrgebiet, y por eso fue ejecutado en un juicio sumarísimo. Entre el pueblo era considerado como un mártir de la causa nacional. Heidegger se sentía unido con Schlageter debido también a que éste había sido alumno de la Casa de Conrado de Constanza. El 26 de mayo se cumplía el décimo aniversario de la muerte de Schlageter, que en Friburgo, como en todas partes, era celebrado con gran pompa.

En su discurso conmemorativo Heidegger intenta por primera vez ante el gran público una utilización política de su filosofía de la propiedad. Estiliza a Schlageter hasta convertirlo en una figura en la que ha de poder

leerse lo que en un concreto terreno histórico y político significa encontrar el misterio del ser del ente. Schlageter, dice Heidegger, padeció la «muerte más difícil». No murió en la lucha común, no murió protegido y soportado por una comunidad, sino solitario, «arrojado» enteramente a sí mismo, en el «fracaso» (S, pág. 48). Schlageter realiza el ideal de existencia de *Ser y tiempo*, «asume» la muerte como la «posibilidad más propia, más vacía de referencias e irrebasable» (SuZ, pág. 250). Los participantes en el acto conmemorativo han de dejar que «fluya» en ellos la «dureza y claridad» de esta muerte. ¿Pero de dónde extraía Schlageter su fuerza?

La extraía de los montes, los bosques y el cielo de la patria. «Piedra originaria, granito son las montañas… Ellas trabajan desde tiempos en la fuerza de voluntad… El sol otoñal de la Selva Negra…, él alimenta desde tiempos pretéritos la claridad del corazón» (S, pág. 48). Las montañas y los bosques sólo al blando le transmiten un sentimiento de seguridad; para los duros y resueltos operan como una «llamada de la conciencia». La conciencia llama, había dicho Heidegger en *Ser y tiempo*, no a una determinada acción, sino a la «propiedad». La situación decide sobre lo que debe hacerse concretamente. En Schlageter decidió de tal manera que él, en la hora de la humillación, tuvo que preservar el honor de Alemania. «Tuvo que» luchar en el Báltico (contra los comunistas), y en el Ruhr «hubo de» hacerlo contra los franceses. Siguió su destino, que él había elegido y que lo había elegido a él. «Indefenso ante los fusiles, la mirada interior del héroe se alzó por encima de la boca de los mismos hacia el día y las montañas de su patria, a fin de morir por el pueblo alemán y su imperio con la mirada puesta en la tierra alemánica» (S, pág. 49). Estaba ahí en juego un instante de la verdad, pues la esencia de la verdad, según había dicho Heidegger en una conferencia con ese mismo título en 1930 (cuyo texto, de todos modos, difiere del publicado más tarde), es un acontecer que se desarrolla en el «suelo de la patria»[226]. Se trata de abrirse a los problemas de la existencia. Lo «autóctono» es un presupuesto para ello.

Y luego, un día más tarde, llegó el discurso del rectorado.

En los preparativos se había producido ya una notable excitación. El 23 de mayo el rector Heidegger había dirigido una comunicación a los miembros de la universidad sobre el transcurso exterior del acto: había de

cantarse la canción *Horst-Wessel* y proferirse el grito de *Sieg Heil* (Victoria y salvación). El conjunto había de tener el esplendor de una fiesta nacional. Entre los profesores se difundió cierto disgusto. En una circular Heidegger añadió la explicación de que la «elevación de la mano derecha» no expresaría la unión con el Partido, sino la unión con el alzamiento nacional. Además señalaba la disposición al compromiso: «Después de hablar de nuevo con los jefes de los estudiantes, he limitado la elevación de la mano a la cuarta estrofa de la canción *Horst-Wessel*»[227].

Heidegger sabe que en ese momento el mundo filosófico tiene la mirada puesta en él. En las últimas semanas no ha desperdiciado ninguna oportunidad de resaltar su caudillaje; hicieron acto de presencia altas graduaciones del Partido, ministros, rectores de otras universidades, personas de la prensa, y entre todos ellos había más camisas oscuras que hombres con frac. Heidegger se ha arriesgado mucho. «Todo depende», había escrito a Jaspers el 3 de abril de 1933, «de si preparamos a la filosofía el adecuado lugar de inserción y la ayudamos a tomar la palabra». Ahora ha encontrado el lugar de inserción, pero ¿encontrará también la adecuada palabra filosófica?

Pone el discurso del rectorado bajo el siguiente título: *La autoafirmación de la universidad alemana*. Comienza allí con la pregunta: ¿Cuál es la «mismidad» de la universidad? ¿Cuál es su «esencia»?

La esencia de la universidad no es que en ella los jóvenes se formen para una profesión y adquieran la ciencia necesaria para ello. La esencia de la universidad es la ciencia. Pero ¿cuál es la esencia de la ciencia? Mediante esta pregunta Heidegger de nuevo aterriza con la rapidez de un rayo en sus queridos «comienzos griegos de la filosofía», o sea, en aquel lugar al que había vuelto con el propósito de ganar distancia para el arranque del salto al presente.

Por tanto, la esencia de la ciencia ha aparecido entre los griegos. Allí, frente al «predominio del destino», se había alzado en pertinaz rechazo la voluntad de saber. Esta «suprema pertinacia» quiere saber lo que sucede con ella, qué poderes del destino la determinan y qué significa el hecho de que en general exista ese todo. Tal saber produce un claro en la espesura.

Heidegger dramatiza el acontecer de la verdad. Pero no queda claro en absoluto de qué verdades en particular se trata. Se independiza, en cambio, la metáfora central por la que está organizado todo este texto. Es la metáfora de la lucha o, más exactamente, de la empresa de las tropas de choque.

La esencia del comienzo griego es, por tanto, la conquista de algunas cosas visibles en medio del ente oscuro en su conjunto. Ese es el comienzo heroico de la esencia de la verdad, y allí radica también la verdadera mismidad de la ciencia y de la universidad, afirma Heidegger.

¿Cuál es la amenaza que se cierne sobre la ciencia así entendida? Naturalmente, la de la oscuridad del ente; pero ahí está su orgullo. Hallarse en lucha con él constituye precisamente la esencia del saber. Es más amenazante la degeneración por causa de la «ocupación sin peligros con el fomento de un mero progreso de los conocimientos» (R, pág. 13).

El peligro amenaza desde la etapa presente, desde la práctica usual de la ciencia, en la que se hacen carreras, se satisfacen vanidades y se gana dinero. La vida cómoda de la época es tanto más escandalosa por el hecho de que fuera, en el horizonte del saber, han acaecido entretanto grandes cosas peligrosas. La posición de ser-ahí en relación con el ente ha cambiado. El acontecer de la verdad ha entrado en una fase crítica. Entre los griegos había todavía una «perseverancia admirable» ante la problematicidad de todo ente. Allí había en juego todavía recogimiento, creencia en el ser, confianza en el mundo. Pero esta creencia en el ser ha desaparecido, pues «Dios ha muerto». Con todo, los hombres de la época presente aún han notado poco este hecho. Habría continuado la cómoda situación de adaptarse a una «decrépita cultura aparente», hasta llegar al derrumbamiento en la «locura» y la «destrucción», si no hubiese llegado la revolución, esta «gloria de la naciente rehabilitación nacional» (R, pág. 19).

¿Qué sucede en esta revolución?

Con ella, fantasea Heidegger, por primera vez se ha comprendido adecuadamente el hallazgo de Nietzsche expresado en la frase «Dios ha muerto», y todo un pueblo asume conscientemente «el abandono del hombre actual en medio del ente» (R, pág. 13). Supera así el estadio de degeneración de lo que Nietzsche, en *Zarathustra*, llama «los últimos

hombres»[228], que ya no llevan en sí ningún «caos» y por eso ya no pueden originar ninguna «estrella»; que se conforman con haber hallado la «dicha» cómoda y con haber abandonado la región «donde había que vivir duramente». En lugar de esto, se sienten satisfechos «chupeteando por el día y por la noche» y honran su «salud».

Por tanto, la revolución nacionalsocialista es para Heidegger el intento de «originar una estrella» en un mundo sin dioses (Nietzsche). Y por eso Heidegger extrae todos los registros de su estremecimiento romántico para dar a los acontecimientos una profundidad inesperada.

Los estudiantes y los jefes del Partido, los profesores, los notables, los empleados ministeriales y los profesores, junto con sus esposas, que escuchan a sus pies, son interpelados como si pertenecieran a la metafísica tropa de choque que penetra en la región «de la más aguda amenaza al ser-ahí en medio de la preponderancia del ente». Y Heidegger mismo es el caudillo de la fuerza de choque. Es sabido que los caudillos son los que pueden llegar más lejos en la oscuridad, allí donde ya no están cubiertos por la propia gente; ellos no se atemorizan «ante la completa exposición sin cobertura a lo abierto e inseguro», y así demuestran su «fuerza para poder ir solos» (R, pág. 14).

No hay duda de que el orador quiere revalorizarse a sí mismo y a los oyentes. Todos juntos pertenecen a la tropa de choque, a la tropa osada. El orador mismo —el caudillo— quizás es todavía más osado, pues él demuestra, o por lo menos lo pretende, la «fuerza de poder ir solo».

Todo gira en torno al peligro, y en ello desaparece el simple hecho de que en esta situación sería más peligroso no pertenecer a esta ominosa tropa de choque de la revolución.

¿Qué peligros tiene Heidegger a la vista? ¿Es el peligro al que se refiere Kant cuando exhorta al hombre: «Ten el valor de servirte de tu propia razón»? El pensar por sí mismo exige valor, pues renuncia a la protección y comodidad de los prejuicios que forman el consenso.

Heidegger no se entrega a este peligro con su discurso. Más tarde, en el banquete, se le susurrará que ha dado a conocer su «nacionalsocialismo privado», pero eso no cambia nada en el hecho de que él seguía

perteneciendo al «grupo». Con este discurso todavía no se había situado al margen.

Tal como Schopenhauer formuló insuperablemente en una ocasión, cuando comparó al verdadero filósofo con Edipo, ¿está el peligro del conocimiento en que, «buscando un esclarecimiento de su propio destino espantoso, sigue explorando sin tregua, aunque presienta ya que de la respuesta se desprenderá lo aterrador para él»[229]? Con esto «aterrador» Schopenhauer se refería al abismo metafísico que se abre ante los hombres que preguntan por el sentido de la vida.

También Heidegger tiene a la vista ese carácter abismal. Lo llama «el abandono del hombre actual en medio del ente». Pero sólo puede experimentar y pensar tal abandono del sentido el individuo como individuo, arrojado de las relaciones de sentido colectivo. Pero ¿cómo puede seguir hablándose de tal abandono cuando está «en marcha» un pueblo entero?

En realidad, Heidegger interpreta la revolución como una salida colectiva de las cavernas de los falsos consuelos y de las cómodas certezas de sentido. Hay un pueblo que se hace propio, que se alza y plantea la inquietante pregunta del ser: ¿por qué hay algo y no, más bien, nada? Ese pueblo se entrega tenazmente a los poderes de la existencia —«naturaleza, historia, lengua; pueblo, costumbres, Estado; poetizar, pensar, creer; enfermedad, locura, muerte; derecho, economía, técnica» (R, pág. 14)—, sabiendo que ellos no confieren ningún soporte último, sino que conducen a lo oscuro, inseguro y aventurero.

El hombre que es activo de esta manera no se conquista un mundo aparte del espíritu, un mundo que quizá lo descargue de las fatigas del día. Para semejante escapismo Heidegger no tiene sino palabras de desprecio. Aquel a quien el «ente se le ha hecho problemático», no retrocede, sino que se vuelve audaz, animado por el espíritu del ataque. No se trata de cavilar algo del más allá, sino que se trata de «estar en la obra». Así traduce Heidegger la expresión griega *ener-geia*.

Heidegger quiere repetir el comienzo griego de la filosofía, pero sin dejarse embelesar por la idea de la vida contemplativa, por el sol de Platón. La deja al lado en tanto pretende entender a los griegos mejor de lo que

ellos se entendieron a sí mismos. La «teoría» en sentido griego, dice, sucede «únicamente con la pasión de permanecer cerca del ente como tal y de su tribulación» (R, pág. 12). Pero ese sentido no es precisamente el del mito platónico de la caverna. Allí se trata de la redención, de la liberación de la tribulación en la caverna. Heidegger apunta a algo paradójico: quiere el éxtasis platónico sin el cielo platónico de las ideas. Quiere salir de la caverna, aunque sin fe en un lugar más allá de la caverna. Lo que ha de aprehender el ser-ahí es la pasión infinita, pero no la pasión por lo infinito.

En el año 1930 Thomas Mann había mostrado sus prevenciones ante el peligro de las «antigüedades que explotan». Una de estas antigüedades peligrosas se encuentra también en el discurso de Heidegger, en el lugar donde él habla de los tres servicios: «el de trabajo, el de defensa y el del saber». Aquí retorna la imagen venerable de los «tres órdenes», que domina la imaginación social de la Edad Media: labradores, guerreros, sacerdotes. La definición medieval de estos órdenes dice: «Triple es, por tanto, la casa de Dios, que puede imaginarse como sigue: aquí en la tierra unos rezan, otros luchan y los demás trabajan; estos tres se pertenecen entre sí y no permiten ser separados; hasta tal punto que en la función del uno descansan las obras de los otros dos, por cuanto en cada caso todos reparten a los otros su ayuda»[230] (Adalbert de Laón).

En la imagen medieval de los «tres órdenes», los sacerdotes enlazan el organismo social con el cielo. Ellos cuidan de que las energías espirituales circulen en las terrestres. En Heidegger la posición de los sacerdotes es ocupada ahora por los filósofos o, más exactamente, por la filosofía, que se adueña de su tiempo. Pero donde antes estaba el cielo, allí está ahora la oscuridad del ente que se oculta, la «inseguridad del mundo»; y los nuevos sacerdotes han pasado a ser ahora realmente los «lugartenientes de la nada», y se muestran, si ello es posible, más osados que los guerreros. Ya no tienen ningún mensaje que pudieran dirigir desde el cielo a la tierra y, sin embargo, irradian todavía un pálido resplandor de aquel antiguo poder sacerdotal que antaño se fundaba en el monopolio de las grandes cosas invisibles y superabundantes.

Heidegger se mezcla en la política como sacerdote, y toma la palabra cuando se trata de infligir el golpe de muerte a la república de Weimar.

Quince años antes, al principio de esta república, Max Weber, en su discurso de Munich sobre la «vocación a la ciencia», había exhortado a los intelectuales a soportar el «desencanto del mundo». En este contexto también Max Weber recuerda la «imagen admirable» del mito platónico de la caverna. Pero ya no se trata más que de una reminiscencia melancólica, pues la unidad platónica de conocimiento estricto y sentido entusiástico se ha perdido irreparablemente para Weber. No hay a la vista una gran redención, una salida de la caverna, y Max Weber previene contra el turbio negocio del reencanto intencionado a través de los «profetas desde la cátedra».

Tampoco Heidegger simpatiza con los «profetas desde la cátedra». Pero los profetas desde la cátedra siempre son los demás.

Heidegger, cuando en las lecciones del verano de 1927 habló por primera vez sobre el mito platónico de la caverna, describió la liberación de la caverna como un suceso que se realiza «con toda sobriedad y en el completo desencanto de un preguntar puramente objetivo» (GA, vol. 24, pág. 404).

Pero ahora Heidegger está allí erguido y tintineando marcialmente con palabras, como un sacerdote sin mensaje, como el caudillo metafísico de una brigada de asalto, rodeado de banderas y estandartes; en las lecciones sobre Platón se había entregado al sueño de ser la figura del liberador, que desencadena a los prisioneros de la caverna y los saca fuera. Ahora nota que los moradores de la caverna están ya todos en marcha. Ya sólo necesita ponerse a su cabeza.

Capítulo catorce

«El discurso del rectorado había sido pronunciado al viento, y un día después de la fiesta estaba ya olvidado… En la política de la facultad las cosas se movían en los cauces trillados desde hacía decenios», escribe Heidegger en su escrito de justificación *Tatsachen und Gedanken (Hechos y pensamientos)* de 1945 (R, pág. 34).

Ahora bien, el discurso no se olvidó tan rápidamente. Durante la época nacionalsocialista se hicieron dos ediciones especiales del texto, que fue mencionado con alabanzas en la prensa del Partido. Por ejemplo, en el periódico *Kieler Blätter* hay un artículo de 1938 que mira al trecho de política científica del nacionalsocialismo recorrido hasta el momento y dice: «A semejanza de Baeumler, Martin Heidegger determina la esencia de la ciencia desde una actitud fundamental, activista, heroica»[231].

Las reacciones inmediatas fueron de entusiasmo. La prensa local y los periódicos suprarregionales presentaron el discurso como un gran suceso innovador. La revista de los estudiantes nacionalsocialistas previene frente al oportunismo de muchos científicos, que sólo superficialmente se adaptan a la nueva situación, y resalta el discurso del rectorado de Heidegger como una excepción positiva; en él se expresa de hecho el espíritu de la marcha y de la revolución. Incluso la revista *Volk im Werden (Pueblo en devenir)* en 1934, en un momento en que su editor Ernst Krieck era ya un convencido enemigo de Heidegger, publicó un artículo de cierto Heinrich Bornkamm en el que podemos leer: «De la bibliografía en exceso numerosa de nuestros días sobre la reforma de la universidad, a mi juicio el discurso del rectorado de Heidegger ofrece los enfoques más significativos»[232].

También la prensa menos oficial reacciona positivamente. Hermann Herriegel, convertido después en taoísta (*El arte del tiro con arco*), califica el discurso como un «texto clásico», y en el *Berliner Börsenzeitung* escribe: «Sin duda hay pocos discursos de rectorado que ejerzan un efecto tan hechizador y vinculante»[233].

Sin embargo, puede constatarse también cierta dosis de desconcierto. Karl Löwith dijo sobre el efecto inmediato del discurso del rectorado que no quedaba claro si convenía estudiar a los presocráticos o bien entrar en la SA. Por eso, los comentadores coetáneos se centran con agrado en las afirmaciones que pueden atribuirse sin problemas a la doctrina nacionalsocialista, por ejemplo, en el programa heideggeriano de los «tres servicios»: de trabajo, de defensa, del saber.

Entre los comentadores críticos del extranjero prevalece una incrédula admiración; algunos están consternados. En el *Neue Züricher Zeitung* leemos: «El discurso de Heidegger, por más que se lea tres o cuatro veces, sigue siendo expresión de un nihilismo abismal, destructor, que no es superado ni por la profesión de fe en la sangre y en la tierra de un pueblo»[234]. Benedetto Croce, en una carta dirigida a Karl Vossler el 9 de septiembre de 1933, escribe: «Finalmente he leído por completo el discurso de Heidegger, que es necio y a la vez servil. No me admira el éxito que su filosofar tendrá durante un tiempo: lo vacío y general siempre tiene éxito. Pero no produce nada. Creo que en la política no podrá tener ningún efecto; pero deshonra la filosofía, y eso es una lástima también para la política, por lo menos para la futura»[235].

La reacción de Karl Jaspers resulta sorprendente. El 23 de agosto de 1933, le escribe a Heidegger: «Le doy las gracias por su discurso del rectorado… La gran fuerza de su arranque en la Grecia temprana me ha tocado otra vez como una verdad nueva y a la vez evidente. En esto usted coincide con Nietzsche, si bien con la diferencia de que es de esperar que un día, interpretando filosóficamente, realice lo que usted dice. Por eso su discurso tiene una substancia creíble. Ya no hablo del estilo y de la densidad, que, en tanto alcanzan mis luces, convierten a este discurso en un documento perdurable, único hasta el momento, de una voluntad académica actual. Mi confianza en su filosofar… no se ve perturbada por las

propiedades de este discurso, que son actuales, o por algo en él que me suena a un poco forzado, o por frases que me parecen tener un sonido vacío. En conjunto, estoy contento de que alguien pueda hablar así, de que alguien toque los auténticos límites y orígenes» (BwHJ, pág. 155).

Heidegger había visitado por última vez a Jaspers dos meses antes de esta carta. En esa ocasión aquél había pronunciado una conferencia sobre *La universidad en el nuevo imperio*. Había sido invitado por los estudiantes nacionalsocialistas de Heidelberg, con el fin de fortalecer el frente contra los profesores conservadores y en especial contra el rector Willy Andreas, todavía no unificado. Sin duda había logrado el fin pretendido. Un participante en este acto, el historiador Gerd Tellenbach anotó en sus recuerdos: «Oí que uno, fanatizado por el incitante discurso, decía a otro: ahí sí que Andreas… tendría que meterse una bala en la cabeza»[236]. De hecho Heidegger había hecho una aparición muy militante, había declarado muerta la universidad tradicional y rechazado con palabras fuertes las «humanizantes representaciones cristianas», llamando al «trabajo para el Estado». Se había hablado del «riesgo» del querer saber y de que sólo una «generación endurecida y desinteresada» podría sobrellevar esta lucha. Y quien «no resista la lucha, queda tirado» (S, pág. 75).

Los profesores habían comparecido con la indumentaria oficial a esta conferencia, anunciada en la prensa con gran ostentación. Pero Heidegger apareció con el traje corporativo del movimiento de juventud, con pantalones cortos y cuello vuelto. Jaspers anota en sus recuerdos: «Yo estaba sentado al margen, con las piernas extendidas hacia delante, las manos en los bolsillos y sin moverme»[237].

Luego, en la conversación privada Heidegger le dio la impresión de estar como «poseído por un delirio», y Jaspers notó que algo amenazador surgía de él.

Sin embargo, dos meses más tarde alaba el discurso del rectorado. En sus anotaciones personales aclara más tarde su conducta en el sentido de que él quiso interpretar el discurso «en la forma más benigna», a fin de poder permanecer en contacto con Heidegger, pero que en realidad sintió repugnancia ante el «insoportablemente profundo y extraño nivel»[238] del hablar y actuar de Heidegger.

El asentimiento de Jaspers al discurso del rectorado no sólo tenía este sentido táctico, que puso de manifiesto más tarde. Había, lo mismo que antes, importantes puntos de contacto entre los dos, y éstos se daban sorprendentemente en el campo de la reforma nacionalsocialista de la universidad. En su carta del 23 de agosto de 1933 Jaspers menciona la nueva reforma de la universidad, que acababa de decretar el Ministerio de Cultura de Baden, y cuyo punto central era la introducción del principio de caudillaje y la desvirtuación de los órganos colegiales, lo que significaba un «paso extraordinario». Dice que considera «acertada la nueva organización». Y comenta que la «gran época» de la universidad había terminado desde mucho tiempo atrás, por lo cual había de producirse un nuevo comienzo.

Jaspers, en el verano de 1933, había preparado él mismo algunas tesis relativas a la reforma de la universidad. En la última visita a Heidegger, le había hablado acerca de ello, con la esperanza de que éste moviera a las instancias gubernamentales para que contactaran con él. De cara al supuesto de que eso sucediera, Jaspers había compuesto una carta de acompañamiento en la que asegura que las propias ideas de reforma no están «en contradicción»[239] con «los principios oídos hasta ahora en boca del gobierno», sino que «concuerdan» con ellos. Decía que en definitiva había renunciado a salir a la palestra con sus tesis. Y, en una hoja añadida al compendio de tesis, aducía la razón: «No puedo hacer nada por propia espontaneidad, pues me dicen que yo, no perteneciendo al Partido y estando casado con una judía, a lo sumo estoy tolerado y no soy acreedor a ninguna confianza» (BwHJ, pág. 260).

En sus «tesis», usadas, por otra parte, en 1946 como base de su escrito de reforma de la universidad, Jaspers diseña una imagen de descomposición de la misma. En el diagnóstico concuerda con Heidegger. Como males manifiestos se mencionan: el desmembramiento en disciplinas especializadas, la escolarización creciente y la orientación unilateral hacia la profesión, el pulular de la administración, el descenso del nivel general de la enseñanza, el abuso de la libertad de aprender, en la que no se aplica «el correlato implicado en la libertad: la exclusión de los que no cumplen las exigencias»[240]. En la situación actual, verano de 1933, se da la

«posibilidad quizás irrepetible» de superación de todos los entorpecimientos y encostraduras «por la disposición decisiva de un hombre que domine la universidad sin límites, y que pueda apoyarse en el impulso poderoso de una juventud consciente de la situación y en la colaboración inusitada de los que, por lo demás, son indolentes e indiferentes». Si ahora no se actúa decididamente, la universidad estará en camino de su «muerte definitiva».

Los planes de reforma de Jaspers prevén en particular: la desregulación del estudio, la eliminación de los planes de estudio y de los comprobantes formales, la simplificación de la administración mediante un fortalecimiento de la responsabilidad de las instancias directivas. El rector y el decano ya no han de depender de las decisiones de la mayoría. Jaspers quiere el principio de caudillaje, pero con la reserva de que, los que deciden responsablemente, también hayan de responder en verdad y, llegado el caso, puedan ser depuestos. Se trata de garantías contra el abuso del principio de caudillaje. El tiempo dirá si la renovada reforma de la universidad en Baden ofrece esas garantías. De todos modos, en la carta a Heidegger del 23 de agosto de 1933 (BwHJ, pág. 156), Jaspers desea pleno éxito al «principio aristocrático» nuevamente instalado.

Por tanto, en el verano de 1933 Jaspers compartía las persuasiones de Heidegger, en el sentido de que con la revolución nacionalsocialista puede llevarse a cabo también una renovación de la universidad, con tal de que el poder establecido escuche a los expertos de rango. También Jaspers quiere «adherirse» a su manera. Incluso hace concesiones a los conceptos de servicio de trabajo y deporte de defensa. Según él, ambos pertenecen a la «realidad de lo envolvente»[241], que une con los «fundamentos de la existencia y el pueblo entero». Pero Jaspers se dirige explícitamente contra la primacía de la política. Sólo la claridad producida en el verdadero saber mismo, y fuera de él «ninguna otra instancia en el mundo», puede marcar su fin a la investigación y a la doctrina.

Lo cierto es que hasta aquel momento tampoco Heidegger había manifestado otra cosa diferente. En su discurso del rectorado no deduce el espíritu de la ciencia a partir de la política, sino que, a la inversa, funda la acción política en la actitud del preguntar filosófico rectamente entendido.

Y, sin embargo, en lo que se refiere a la actitud y manera de la participación interna en el movimiento político, hay mundos de distancia entre Jaspers y Heidegger. Jaspers defiende la aristocracia del espíritu, y Heidegger quiere triturarla. Según él, la existencia de tantos profesores de filosofía es un abuso; bastan dos o tres, decía él en su última conversación con Jaspers.

Heidegger, que todavía en abril de 1933 había escrito a Jaspers que todo depende de encontrar en la «nueva realidad» el «lugar adecuado de implantación» de la filosofía, y de ayudarla a que pueda «tomar la palabra», ahora cree que esta «nueva realidad» es la revolución nacionalsocialista. Jaspers, en cambio, a través de la política quiere conservar la palabra no falsificada de la filosofía. Con admiración y consternación ve cómo Heidegger interpreta los poderes, bajo cuyo hechizo se halla, elevándolos a la condición de potencias de la existencia al estilo metafísico. Pero nota también que en las maquinaciones políticas de Heidegger actúa todavía un furor filosófico. Y esto es lo que fascina a Jaspers. Quiere comprender por qué medio esta «nueva realidad» puede alcanzar para Heidegger semejante empuje y significación filosófica. De ahí su observación ominosa sobre el discurso del rectorado de Heidegger: «Es de esperar que usted, interpretando filosóficamente, realice un día lo que dice» (BwHJ, pág. 155).

Realmente, tras su elección como rector, Heidegger había introducido en Friburgo el principio de caudillaje, incluso antes de que éste se introdujera de manera oficial mediante la reforma de la Universidad de Baden. Durante muchos meses no convoca al senado académico y con ello lo desvirtúa. Sus comunicaciones y circulares a los órganos colegiales y facultades estaban redactadas en un tono estridente e imperativo. Heidegger, un hombre sin experiencia en el frente durante la primera guerra mundial, estaba fascinado por la idea de infundir el espíritu militar en el cuerpo docente. Encargó al profesor Stieler, un antiguo capitán de corbeta, la elaboración de un reglamento judicial para un tribunal de honor con miras a los profesores, el cual debía orientarse por las correspondientes reglas del cuerpo de oficiales. Heidegger, que en lo tocante a sí mismo se había mostrado hábil en las negociaciones de su traslado, quería ahora poner fin a los hábiles negociadores de sobresueldos, dotaciones de cátedras, etcétera; había que superar el espíritu del mercado y de la competencia económica.

Por eso, el esbozo del reglamento judicial para un tribunal de honor dice: «Queremos cultivar y desarrollar cada vez más entre nosotros aquel espíritu de verdadera camaradería y de auténtico socialismo que ya no ve en el compañero a un oponente en la lucha por la existencia»[242].

En este esbozo, que mereció el beneplácito de Heidegger, se encuentra también la frase: «Queremos purificar nuestra corporación de elementos mediocres y evitar futuras campañas de degeneración»[243].

En este contexto, con la expresión «elementos mediocres» Heidegger se refería sin duda a los insuficientemente cualificados en el plano profesional y en el del carácter; ahora bien, para la revolución nacionalsocialista era obvio que éstos se hallaban sobre todo entre los judíos y la oposición política. Heidegger tenía que saberlo.

En Friburgo, ya a principios de marzo, la SA había propagado el boicot a los negocios judíos y había puesto en circulación listas de abogados y médicos judíos. Los estudiantes nacionalsocialistas habían empezado a proclamar el boicot a los profesores judíos. El 7 de abril se promulgó la Ley para la Renovación del Funcionariado Profesional, que excluía del servicio estatal a los no arios que hubieran accedido al puesto después de 1918. Pero en Friburgo el comisario de la policía imperial Robert Wagner había emitido un día antes una disposición todavía más agresiva: la baja momentánea, aunque con propósito de despido, de todos los funcionarios judíos, incluso en el caso de que hubieran estado al servicio del Estado antes de 1918. Con el apoyo de esta disposición se destituyó a Husserl el 14 de abril de 1933. En este momento Heidegger todavía no había asumido el rectorado. Cuando se derogó a finales de abril el decreto de Wagner a favor de la Ley para la Renovación del Funcionariado Profesional, hubo que invalidar la destitución de Husserl. Esto fue tarea entonces de quien entretanto ya ocupaba el cargo de rector. Heidegger unió la invalidación con un gesto personal. A través de Elfride envió flores a Husserl. Este declaró su destitución como la «mayor ofensa» de su vida, estaba herido, sobre todo en su sentimiento nacional, y escribió en una carta: «Pienso que no he sido el peor alemán (de antiguo estilo y contenido), y mi casa fue un lugar de verdadero sentimiento nacional, cosa que han demostrado todos mis hijos

con su acción voluntaria en la guerra, bien en el campo de batalla…, bien en el hospital durante la guerra»[244].

El ramo de flores y el saludo no pudieron cambiar la opinión de Husserl en su desencanto con Heidegger. En una carta a su discípulo Dietrich Mahnke, del 4 de mayo de 1933, designa la entrada «totalmente teatral» de Heidegger en el Partido «como el final de esta supuesta amistad filosófica entre almas». En los últimos años había precedido el antisemitismo de Heidegger, «que se expresaba cada vez con más fuerza, también frente a su grupo de entusiastas discípulos judíos y en la facultad»[245].

¿Fue Heidegger antisemita?

No lo fue en el sentido del delirante sistema ideológico de los nacionalsocialistas. Pues llama la atención que ni en las lecciones y los escritos filosóficos, ni en los discursos y panfletos políticos aparezcan observaciones antisemitas o racistas. Cuando, por ejemplo, en la circular enviada antes de la fiesta de mayo considera como «mandato de la hora» la «construcción de un nuevo mundo espiritual para el pueblo alemán», no quiere excluir de esta tarea a nadie que esté dispuesto a colaborar en ella. El nacionalsocialismo de Heidegger era decisionista. Lo fundamental para él no era la descendencia, sino la decisión. El hombre no ha de juzgarse por su «estar arrojado», sino por su «proyecto». En este sentido la insistencia de Heidegger pudo ser útil a colegas judíos cuando él reconocía su obra. Cuando Eduard Fraenkel, catedrático de filología clásica, y Georg von Hevesey, profesor de química y física, iban a ser despedidos por razón de su condición de judíos, Heidegger intentó evitarlo con un escrito al Ministerio de Cultura. Allí argumentaba tácticamente: el despido de estos dos profesores judíos, cuya reputación científica extraordinariamente alta es indiscutida, dañaría a una «universidad fronteriza» como la de Friburgo, a la que se dirigen de manera particular los ojos críticos del extranjero. Además, añade, ambos son «judíos nobles»[246], dotados de un carácter ejemplar. Y dice que puede dar fe de su conducta irreprochable, «hasta donde alcanza el juicio humano». Fraenkel fue despedido a pesar de la intervención de Heidegger, Hevesey pudo quedarse de momento.

Heidegger intervino también a favor de su asistente Werner Brock. Es cierto que no pudo retenerlo en la universidad, pero le proporcionó una beca

de investigación en Cambridge.

Después de 1945 Heidegger hizo hincapié en su intercesión por los científicos judíos y también en el hecho de que, ya pocos días después de hacerse cargo del rectorado, se arriesgó a un conflicto con los estudiantes nacionalsocialistas cuando prohibió colgar en la universidad el cartel antisemita con la leyenda: CONTRA EL ESPÍRITU NO ALEMÁN.

Estas formas de conducta muestran las reservas de Heidegger frente a un antisemitismo grosero e ideológico.

A principios de 1933 Hannah Arendt, poco tiempo antes de su emigración, escribió a Heidegger que le habían llegado relatos inquietantes sobre él; y le preguntaba si era verdad que él excluía a los judíos de su seminario, no saludaba a colegas judíos y rechazaba a doctorandos judíos, en suma, si se comportaba como un antisemita. Heidegger respondió en tono iracundo en lo que fue la última carta a Hannah hasta 1950. «Por orden»[247], según la paráfrasis de Ettinger sobre esta carta, «narraba él los favores que había hecho a judíos, comenzando por su apertura frente a estudiantes judíos, a los que magnánimamente ponía su tiempo a disposición, aunque esto entorpecía el propio trabajo… ¿Quién acude a él en sus apuros? Un judío. ¿Quién insiste en querer hablar urgentemente sobre su tesis doctoral? Un judío. ¿Quién le envía una obra extensa para que haga inmediatamente una recensión? Un judío. ¿Quién le pide ayuda a fin de conseguir una subvención? Un judío».

Prescindiendo de que aquí Heidegger describe como «favores» lo que forma parte de las obligaciones de su oficio, él manifiesta con su propia defensa que considera obvio dividir a los alemanes en judíos y no judíos, y deja entrever también que le parecen impertinentes los judíos en la universidad. De una carta de Heidegger a Victor Schwörer, sustituto del presidente de la Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft (una organización dedicada a la concesión de becas), carta que procede del 20 de octubre de 1929 y que fue descubierta en 1989, se deduce que Heidegger compartió plenamente el «antisemitismo de la competencia»[248] (según la denominación de Sebastian Haffner), muy difundido en los círculos académicos. Heidegger dice: «Se trata de… la reflexión inaplazable sobre el hecho de que estamos ante la elección de traer de nuevo auténticos

educadores y fuerzas autóctonas a la vida de nuestro espíritu alemán, o bien de entregarla definitivamente a la creciente judaización en el sentido amplio y estricto»[249].

Este «antisemitismo de la competencia» no acepta en esencia la asimilación de los judíos, sino que los identifica en gran medida como un grupo especial, y se resiste luego al hecho de que ellos asuman en la cultura una posición dominante, que no se corresponde con su participación proporcional en la población total. En este sentido, narra Max Müller, Heidegger, en una conversación anterior a 1933, había resaltado «que originariamente sólo dos médicos judíos trabajaban en medicina interna, pero al final, en esta materia ya solamente había dos que no fueran judíos. Esto ya le molestaba algo»[250].

No puede sorprender, por tanto, que Heidegger, en su intercesión a favor de los compañeros judíos Hevesey y Fraenkel, amenazados de despido, admita explícitamente ante el Ministerio de Cultura «la necesidad de la Ley para la Renovación del Funcionariado Profesional»[251].

El «antisemitismo de la competencia» incluye por lo regular en el ámbito cultural la suposición de que existe un especial «espíritu judío». Pero en Heidegger no se refleja este «espíritu judío», frente al cual habría que protegerse. Se opuso siempre a esa especie de antisemitismo «intelectual». En una lección de mediados de los años treinta, defiende a Spinoza y dice que, si su filosofía es «judía», entonces toda la filosofía desde Leibniz hasta Hegel es también judía. El rechazo del antisemitismo «intelectual» es tanto más sorprendente por el hecho de que Heidegger en otras ocasiones resalta gustosamente lo «alemán» en la filosofía, y lo resalta frente al racionalismo de los franceses, al utilitarismo de los ingleses y a la obsesión técnica de los americanos. Pero Heidegger, a diferencia de sus compañeros de armas y adversarios Krieck y Baeumler, nunca utilizó eso «alemán» en la filosofía para delimitarse frente a lo «judío».

Karl Jaspers, a quien en 1945 se solicitará un informe sobre el antisemitismo de Heidegger, llega al juicio de que éste en los años veinte no fue antisemita, y luego continúa: «En esta cuestión él no practicó una mera reserva. Eso no excluye que, tal como yo debo suponer, en otros casos el antisemitismo fuera contra su conciencia y su gusto»[252].

En todo caso, su forma de antisemitismo no constituyó para él ningún motivo para adherirse a la revolución nacionalsocialista. Sin embargo, la brutalidad del antisemitismo nacionalsocialista, que muy pronto se puso de manifiesto, tampoco fue causa de que el movimiento le asustara. Heidegger no apoyó estas acciones, pero apechugó con ellas. Cuando estudiantes nacionalsocialistas, en el verano de 1933, asaltaron la casa de una asociación de estudiantes judíos, y se comportaron con tal violencia que el fiscal del Estado no pudo menos de entrar en averiguaciones, y tuvo que dirigirse al rector Heidegger solicitando información, éste se opuso a la continuación de las investigaciones con la advertencia de que en el ataque no sólo habían participado estudiantes (Víctor Farías, *op. cit*., pág. 172). Heidegger encubrió a la chusma; creía que le debía esto a la revolución.

Cuando Elisabeth Blochmann, como semijudía, es despedida como consecuencia de la Ley para la Renovación del Funcionariado Profesional, y escribe una carta a Heidegger en busca de ayuda, éste ciertamente promete interceder en Berlín por su amiga —lo cual no conducirá a ningún éxito—; pero incluso en esta relación personal, donde no entran en juego puntos de vista tácticos, no pronuncia ninguna palabra de indignación contra tales medidas. Lo lamenta ante Elisabeth Blochmann como si a él le hubiera sobrevenido una desdicha. Parece como si nunca se le hubiera ocurrido el pensamiento de que su acción, entretejida con la acción colectiva de la revolución, está dirigida también contra su amiga, que le escribe con desesperación: «Llevo a mis espaldas días muy difíciles, nunca habría podido imaginarme que fuera posible semejante expulsión. Quizás he vivido con demasiada ingenuidad, en la seguridad de una profunda pertenencia a través del espíritu y del sentimiento; y así, desde el primer instante me encontré indefensa y desesperada» (18 de abril de 1933, BwHB, pág. 64). Y Heidegger responde: «Yo estoy enteramente dispuesto en todo momento para sus deseos y aprietos» (16 de octubre de 1933, BwHB, pág. 77).

Hannah Arendt, Elisabeth Blochmann, Karl Löwith, personas del entorno inmediato de Heidegger, tuvieron que abandonar Alemania; pero de momento eso no menoscaba en él la «comunidad del querer» con los nacionalsocialistas. Se percibe como perteneciente al movimiento, aun

cuando en su región patria se erijan los primeros campos de concentración, aun cuando los estudiantes judíos sean atacados brutalmente y se distribuyan en la ciudad las primeras listas de proscritos. Y cuando luego Heidegger formula una primera y cautelosa crítica a la política oficial, lo hace porque le indignan no los excesos antisemitas, sino las concesiones a las antiguas fuerzas burguesas.

Lo que a principios de 1933 llega a oídos de Hannah Arendt, a saber, que Heidegger se aleja de sus colegas judíos y de los estudiantes judíos, y lo que Heidegger niega en su respuesta a Hannah, sucede de hecho en los meses siguientes. Desde el momento del nombramiento como rector, puso fin al contacto privado con los colegas judios y ya no dirigió la tesis a ninguno de sus alumnos judíos. Los desvió hacia colegas de la facultad. «Heidegger quería que sus estudiantes judíos siguieran haciendo el doctorado, pero no con él»[253] (Max Müller). A Wilhelm Szilasi, hombre de letras judío con el que cultivaba la amistad, le dijo: «En la situación actual tenemos que interrumpir nuestros contactos»[254].

Heidegger también interrumpió su contacto con Edmund Husserl, aunque la noticia de que prohibió a su antiguo profesor y amigo la entrada en el seminario es solamente un rumor inexacto; sin embargo, no dio ningún paso para romper el creciente aislamiento de Husserl. Fue Martin Honecker, colega de Heidegger como titular de la cátedra católica, el que mantuvo el contacto y, a través del «mensajero» Max Müller, transmitió regularmente a Edmund Husserl los «mejores saludos del seminario de filosofía» y la información de lo que sucedía en el Instituto. «Me producía la impresión de un “sabio”, pues no le interesaba ninguna cuestión del día, siendo así que la política del día constituía una amenaza constante para él como judío y para su mujer, también judía. Era como si él nada supiera de esta amenaza, o simplemente no se diera por enterado de ella»[255] (Max Müller). Husserl apenas tomaba parte en los asuntos del Instituto, pero siempre quería oír algo acerca de Heidegger. Después de la primera indignación por la «traición» en 1933, su juicio terminó suavizándose. «Sin duda es el más dotado de todos los que en alguna ocasión han pertenecido a mi círculo»[256], le dijo a Max Müller.

Cuando Edmund Husserl murió solitario en 1938 y fue incinerado el 29 de abril, nadie de la facultad de filosofía se hallaba presente, con excepción de Gerhard Ritter. Tampoco estaba allí Martin Heidegger, que yacía enfermo en la cama. En el atardecer de aquel día, el economista Karl Diehl pronunció un discurso conmemorativo sobre Husserl ante un pequeño grupo de colegas. Diehl acostumbraba denominar a este círculo como «la facultad de los hombres decentes»[257].

A principios de los años cuarenta, Heidegger, por presión de la editorial, retirará la dedicatoria a Husserl de la portadilla del texto en *Ser y tiempo*. Pero se mantendrá la gratitud escondida en las notas.

Volvamos al año 1933.

Recordemos que Heidegger, en el discurso del rectorado, había diseñado el escenario de una ruptura de época, de un segundo comienzo de la historia de la humanidad; todos estaban invitados a ser testigos y colaboradores de un acto decisivo en la gigantomaquia de la historia del ser. Pero en su caso apenas sale de allí otra cosa que una lucha contra la universidad de los profesores funcionarios. Heidegger dirá más tarde a Jaspers: «Yo “soñaba” y en el fondo pensaba solamente en “la” universidad, que era lo que tenía en la cabeza» (8 de abril de 1950, BwHJ, pág. 200).

Esta lucha en torno a una «nueva» universidad posee cierta semejanza con la revuelta estudiantil de 1967. Heidegger se presenta abiertamente al estilo del movimiento de juventud, como cabeza de lanza de los estudiantes revolucionarios, que están «en marcha». Con pantalones cortos y cuello vuelto, arremete contra los manguitos y los trajes talares. Heidegger pone en juego a los representantes nacionalsocialistas de los estudiantes en las organizaciones gremiales contra los profesores funcionarios, y apoya la independencia de los asistentes. Es la hora de los *Privatdozenten*, que pueden abrigar alguna esperanza. Heidegger procura que también sea consultado el personal no docente.

Heidegger no era tan atrevido como para creer que podía «conducir al caudillo», según la afirmación posterior de Jaspers; pero en el campo de la política universitaria aspiraba de hecho a una posición directiva en la lucha contra los profesores funcionarios. En la jornada de la Asociación Universitaria, en junio de 1933, la fracción nacionalsocialista de profesores

universitarios, en la que Heidegger aspiraba a una posición directiva, consiguió que dimitieran los miembros de la presidencia de la antigua asociación. En la conferencia de rectores que tuvo lugar seguidamente, Heidegger movió los hilos para la disolución de la asociación. Pretendía además que la ciudad de Friburgo fuera declarada «sede»[258] de la transformación nacionalsocialista de las universidades. Entonces Heidegger habría llegado a ser de hecho una especie de caudillo de las universidades alemanas. Tenía la ambición correspondiente. Pero no pudo imponerse a los demás rectores. La fracción nacionalsocialista abandonó la reunión con señales de protesta. Puesto que las actividades de Heidegger no alcanzaban el éxito deseado en el plano nacional, quería realizar, por lo menos a escala regional, un modelo ejemplar. Ahora ya no se discute que Heidegger colaboró intensamente durante el verano de 1933 en la elaboración de la reforma universitaria en Baden, en vigor desde el 21 de agosto, pasando así Baden a ser el primer territorio que llevó a cabo la unificación de las universidades según el principio de caudillaje.

Para Heidegger la desvirtuación del dominio de los profesores funcionarios significaba la continuación de su lucha contra el idealismo burgués y contra el espíritu moderno de la especialización positivista. También este impulso retornará en la revuelta estudiantil de 1967. Aquello contra lo que Heidegger luchaba entonces es lo que los estudiantes de 1967 llamaban «idiotas especializados» (*Fachidioten*). La crítica de 1967 sostenía que la sociedad burguesa enseña el interés por las ciencias como desinterés por la sociedad. De esta responsabilidad de la ciencia por el todo social habla ahora Heidegger, si bien con otras palabras: «La construcción de un nuevo mundo espiritual para el pueblo alemán pasa a ser la tarea esencial de la universidad alemana. Esto es trabajo nacional con sumo sentido y rango»[259].

Un ideal del movimiento estudiantil de 1967 era la llamada «supresión de la separación entre el trabajo manual y el intelectual». Este era también el ideal de Heidegger. En la fiesta de la matriculación, el día 25 de noviembre de 1933, pronunció un discurso programático sobre el tema *El estudiante alemán como trabajador*. Con formulaciones en las que resuenan pensamientos del ensayo *El trabajador*, de Ernst Jünger, aparecido en 1932,

Heidegger polemiza contra la arrogancia de los intelectuales. El estudiante no ha de intentar recoger tesoros del espíritu para uso privado y para hacer carrera; tiene que preguntarse, más bien, por la mejor manera de servir al pueblo con su investigación y saber. «Tal servicio proporciona la experiencia fundamental del origen de la auténtica camaradería». El estudiante ha de entender su estudio, muy humildemente, como «trabajo», y tiene que echar realmente una mano: ayudar en la cosecha, en los trabajos de mejora en los entornos de Friburgo, en los comedores de la ciudad, y donde sea necesario. «El Estado nacionalsocialista es el Estado de los trabajadores,» dice Heidegger, y los estudiantes, cada uno en su puesto, habrían de sentirse «en servicio» con su investigación y saber.

Es extraño que Heidegger, quien hasta entonces quiso siempre mantener libre el espíritu de la verdadera ciencia y filosofía frente a todas las consideraciones utilitarias y a la orientación inmediata a la praxis, abogue ahora por una instrumentalización de la ciencia en aras de los fines nacionales. Quien había caricaturizado la orientación de la filosofía hacia los *valores* como el estadio de desaparición del idealismo burgués, ahora busca los valores de la autoafirmación nacional con el fin de que en su nombre, una vez acreditados filosóficamente, pueda exigir la «disposición hasta el supremo esfuerzo y la camaradería hasta el fin». Todo eso, especialmente ornamentado en su discurso en Leipzig, el día 11 de noviembre de 1933, con ocasión del *Manifiesto de la ciencia alemana a favor de Adolf Hitler*, es puesto en relación con aquel principio filosófico según el cual la «exigencia fundamental» de todo ser es «conservar y salvar su propia esencia» (S, pág. 149).

Ese es el servicio de Heidegger al pueblo. El NSDAP había anunciado a principios del año 1934 un programa para la incorporación social de los parados. Estos son enviados a la universidad como un destacamento para seguir formándose en «política estatal». Allí los «trabajadores del puño» han de ser formados por los «trabajadores de la cabeza». Heidegger intervino en este programa de «relación de base», como se diría en 1967. Y pronunció el discurso de apertura ante seiscientos trabajadores.

Lo primero que Heidegger deja en claro a los trabajadores congregados ante él es lo que significa estar allí concentrados en su presencia. Pues con

ello sirven ya a la «cimentación y construcción en el nuevo futuro de nuestro pueblo»[260]. Pero ahora, por desgracia, están sin trabajo, lo cual brinda a Heidegger una ocasión propicia para dejar fluir cautamente los primeros términos filosóficos, en tanto designa su situación precaria como «no capaz de ser ahí». Serán «capaces de ser ahí» por primera vez cuando puedan servir al Estado y al todo del pueblo. Por tanto, proporcionar trabajo es la primera tarea del Estado nacional. La segunda tarea es proporcionar ciencia. «Todo trabajador de nuestro pueblo ha de saber por qué y para qué está ahí, dónde está». Sólo así el individuo estará «enraizado» en el «todo del pueblo y en el destino del pueblo». Puesto que Heidegger no puede dejar plantados a los parados con la problematicidad del ente en conjunto como una forma de saber, del que necesita el camarada del pueblo, y puesto que no se propone llamar la atención de los echados del trabajo sobre su condición de arrojados, tiene que ofrecer y proporcionar algo más concreto. Se nota en el discurso qué dificultades se le presentan a este respecto. No se le ocurre nada acertado. Y así habla de aquello que se debe saber, y esto es: «Cómo se articula el pueblo…, qué sucede en el pueblo alemán con este Estado nacionalsocialista…, qué significa la curación futura del cuerpo del pueblo…, qué ha traído la urbanización del hombre alemán…». A través de ese saber, los parados aquí congregados podrán llegar a ser «claros y decididos hombres alemanes». Los que proporcionan ciencia, venidos de la universidad, les van a ayudar en esto. Y lo harán con gusto, pues los transmisores de ciencia saben que sólo pueden hacerse camaradas del pueblo si llevan la ciencia al hombre que trabaja. La unidad de puño y frente (cabeza) es la verdadera realidad. «Esta voluntad, la de consumar la oferta de trabajo en una adecuada transmisión de saber, tiene que ser su certeza más íntima y su fe nunca vacilante». Pero esa fe tiene su apoyo en el «querer predominante de nuestro caudillo». Heidegger concluye su discurso con un «¡Victoria y Salvación!».

En otro discurso ante los estudiantes de Tubinga, el 30 de noviembre de 1933, Heidegger describe el proceso de «conquista de la nueva realidad» como si se tratara del nacimiento de una obra de arte.

Ya es hora de abandonar el espacio de la universidad anterior, que en el momento actual no es sino la «isla vacía de un Estado vacío». Pero quien

lucha, se halla como en el interior de una obra que surge. Recibe la plenitud del ser-ahí y se convierte en «copropietario de la verdad del pueblo en su Estado».

La mística de la comunidad del pueblo ocupa el lugar del éxtasis filosófico. La filosofía como el preguntar que piensa solitariamente puede abdicar de momento. Pero, naturalmente, todo sigue siendo un asunto filosófico, pues Heidegger se deja encantar filosóficamente por el movimiento y logra encantar a otros. Uno de los hechizados decía entonces: «Cuando Heidegger habla, es como si me cayeran escamas de los ojos»[261].

Un proyecto que Heidegger acariciaba con especial orgullo era el «campamento de la ciencia». Heidegger ya había expuesto esta idea en Berlín el 10 de junio de 1933, en una jornada de adoctrinamiento en el Servicio de la Ciencia de los Estudiantes Alemanes. Tenía que surgir una mezcla de campamento de escautismo y academia platónica. Había que vivir en común, trabajar en común, pensar en común durante un tiempo limitado en la naturaleza libre. A este respecto la ciencia tenía que despertar de nuevo para la «realidad de la vida de la naturaleza y de la historia»[262]; había que superar la «ideología estéril» del cristianismo y la «cacharrería positivista de los hechos». Se trataba de que los participantes pudieran abrirse a los nuevos poderes de la existencia. Ese era el propósito, que se puso en práctica entre el 4 y el 10 de octubre de 1933 al pie de la cabaña de Todtnauberg. La marcha uniformada partió de la universidad. Para el primer intento Heidegger había buscado un pequeño círculo de profesores y estudiantes, y había preparado instrucciones directivas: «Se llegará a la meta a través de una marcha a pie… Traje de servicio de la SA y SS, eventualmente uniforme con casco de acero y brazalete»[263]. El plan del día era: despertar a las 6 y retreta a las 22 horas. «El auténtico trabajo del campamento está destinado a la reflexión sobre los caminos y medios para conquistar la futura alta escuela del espíritu alemán». Los temas para los círculos y cursos de trabajo que pretendía Heidegger se referían a asuntos de la universidad, la organización de especialidades, la reforma nacionalsocialista de la universidad, el principio de caudillaje, etcétera. Es decisivo, escribe Heidegger, que por la «comunidad del campamento» y el «sentimiento y actitud fundamental» se despierte a la revolución presente.

Heidegger quiere conducir una tropa de jóvenes al pacífico Todtnauberg para el fuego de campamento, la revista de bandera, las tinas de comida, las conversaciones, el canto con guitarra; pero anuncia este propósito como si se hiciera una incursión en tierra del enemigo y hubieran de superarse peligros: «El éxito del campamento depende de la medida del nuevo valor…, de la decisión de la voluntad para la fidelidad, el sacrificio y el servicio…». El único peligro en esta empresa era que Heidegger hiciera el ridículo, y que de allí no saliera otra cosa que una vida de campamento completamente normal, con personas que propiamente ya estaban más allá de la edad de los muchachitos. Heinrich Buhr, un participante, relata cómo Heidegger en el fuego de campamento habló en forma impresionante contra «la desvalorización, el desprecio y la unificación del mundo» a través del cristianismo, y ensalzó «el grande y noble saber del desamparo del ser-ahí»[264]. Heinrich Buhr, que luego llegó a ser párroco, sentía allí evocado «el corazón aventurero» de Jünger. Era un acto edificante, para muchos incluso impresionante, pero no se requería un valor especial para soportarlo. Era romántico, no precisamente peligroso. Se cuidó de aportar cierto descontento una intriga entre los fieles de Heidegger y un grupo de estudiantes de la SA procedentes de Heidelberg, quienes, frente a lo corporativo, querían poner lo militar y defendían un antisemitismo militante. Heidegger dramatizó eso, como si se hubiese tratado de un importante conflicto político, en su escrito de defensa durante el proceso de depuración política de 1945. Escribe que «el grupo de Heidelberg tenía el encargo de disolver el campamento».

En medio de las disputas, el *Privatdozent* Stadelmann, perteneciente al séquito de Heidegger, abandona el campamento por su mandato. Hugo Ott ha encontrado el intercambio epistolar entre Stadelmann y Heidegger acerca de este suceso. De ahí se saca la impresión de un suceso altamente dramático entre un caballero y su escudero, con el esquema ritual de fidelidad hasta el fin, sacrificio, traición, asechanza, arrepentimiento, compunción. Heidegger escribe que probablemente nadie superó «la prueba del campamento»[265], «pero cada uno se fue con la gran conciencia de que la revolución no ha llegado todavía a su fin, y de que el fin de la revolución de la universidad es el estudiante de la SA». Y Stadelmann, que sin duda se

sentía ofendido por el hecho de que Heidegger lo pusiera anticipadamente fuera de combate, escribe: «Nunca vi tan claro como en Todtnauberg que yo pertenezco al campamento de la revolución… Mantendré la disciplina, pero yo había esperado más, yo había creído en la posibilidad de un seguimiento». Heidegger responde: «yo sé que ahora he de conquistarme de nuevo su seguimiento, que es para mí completamente esencial».

Los poderes del destino, que sin duda desempeñan aquí una función, se refieren a la corporación de hombres y al excursionismo. Ahora bien, Heidegger logra establecer un escenario en el que las maquinaciones, las intrigas y la dinámica de grupos parecen algo «grande», que, según el discurso del rectorado de Heidegger, se «halla envuelto en la tempestad». Heidegger se convierte en prisionero de las significaciones que él introduce en la realidad.

Logra de nuevo la libre movilidad de su pensamiento cuando ya no quiere colaborar con la obra de arte conjunta de la comunidad del pueblo, sino que se dirige de nuevo a las obras de arte y de filosofía. En tales obras Heidegger podía «leer» mejor que en la realidad política. El sólo se encontraba en casa estando con la filosofía y con una realidad erigida filosóficamente. Fue una exigencia excesiva a sí mismo el hecho de «adherirse» al movimiento revolucionario en el plano de una política real. Heidegger pronto volverá a retirarse a los cuarteles del pensamiento filosófico, que son comparativamente más seguros.

Capítulo quince

La filosofía ha de *adueñarse* de su tiempo, había dicho Heidegger.

En el intento de dar satisfacción a esta exigencia, arranca la ontología fundamental de sus asideros.

Hagamos un poco de memoria: en *Ser y tiempo* había descrito la existencia del hombre en un plano elemental, todavía por debajo de las diferencias y oposiciones históricas en los esbozos individuales de la vida. También las afecciones del aburrimiento y de la angustia, que Heidegger había analizado en las lecciones de los primeros años treinta, estaban referidas al ser-en-el-mundo en general, no a temples de ánimo individuales en determinadas situaciones.

Aunque Heidegger ocasionalmente toca el tema del ser-con, sin embargo, su pensamiento estaba siempre dirigido en exclusiva al hombre en el singular de la especie: el hombre, el ser-ahí; también aquello que está frente al hombre, o aquello en lo que él se encuentra, está presentado en singular: el mundo, el ente, el ser.

Pero entre el hombre y el gran todo —el ser, el espíritu, la historia— está todavía aquel otro ámbito, aquel «intermedio» donde se dan los hombres en su pluralidad, los muchos que se distinguen entre sí, que persiguen intereses diferentes, que se encuentran actuando y por primera vez producen lo que puede llamarse realidad política. Toda esta esfera, cuya significación ontológica está en la pluralidad y en las diferencias de los individuos, desaparece en el panorama de la existencia que traza Heidegger. Hay sólo dos clases de ser-ahí, el propio y el impropio, el «sí mismo» y el «uno». Heidegger no negaría, naturalmente, que los proyectos de existencia de los individuos son diferentes, pero esta diferencia no significa para él una motivación positiva, no la asume entre las condiciones fundamentales

de la existencia. La necesidad de vivir contando con el hecho de estar rodeado de hombres diferentes de nosotros, a los que no comprendemos o comprendemos demasiado bien, a los que amamos, odiamos, o que nos son indiferentes o enigmáticos, de los que nos separa un abismo o no nos separa nada, todo ese universo de posibilidades de relación es algo a lo que Heidegger no dedicó ninguna atención, y que él no asumió entre sus existenciarios. Heidegger, el inventor de la «diferencia ontológica», nunca tuvo la idea de desarrollar una «ontología de la diferencia». La diferencia ontológica significa diferenciar el ser del ente. Una ontología de la diferencia significaría hacerse cargo del desafío filosófico implicado en la diversidad de los hombres, y en las dificultades y oportunidades que de ahí se desprenden para la convivencia.

En la tradición filosófica está en obra desde tiempos pretéritos la mistificación de que se habla solamente del hombre, cuando en realidad nos encontramos siempre tan sólo con los hombres. En el escenario filosófico actúan Dios y el hombre, yo y el mundo, el *ego cogito* y la *res extensa*, y ahora en Heidegger el ser-ahí y el ser. También el discurso de Heidegger sobre el *ser-ahí*, ya por lo que sugiere el lenguaje, supone la identidad de todo lo que es *ser-ahí* El ser-ahí «se sostiene elevándose sobre el ente en su totalidad», dice Heidegger. Sin embargo, primeramente el ser-ahí particular se sostiene sobre el mundo de los otros hombres que son ahí.

Heidegger, en lugar de pensar la pluralidad fundamental de este mundo de los hombres, se desliza hacia el singular colectivo: el pueblo. Y este singular del pueblo es puesto bajo el ideal de existencia del ser sí mismo, un ideal que «propiamente» había sido desarrollado de cara al individuo arrojado a sí mismo. En el *Manifiesto de la ciencia alemana a favor de Adolf Hitler* en Leipzig, del día 11 de noviembre de 1933, Heidegger traslada explícitamente al pueblo la «exigencia originaria de toda existencia, la de que conserve y salve su propia esencia». ¿Qué amenaza se cierne sobre ésta? Las humillaciones del Tratado de Versalles, la separación de territorios que en tiempos fueron alemanes, las indemnizaciones. ¿Qué organización sostiene esta injusticia? La Sociedad de Naciones. Y por eso era acertado que Hitler declarara el abandono de la Sociedad de Naciones; y ahora aspira a que el pueblo en un plebiscito (unido con la elección de la

Dieta del Imperio por medio de una lista unitaria) dé su aprobación accesoria a este paso. A semejante maniobra política le confiere Heidegger la más alta consagración con su filosofía de la propiedad, desplazada del individuo al pueblo, pues, según él, está ahí en juego una «exigencia primitiva del ser-ahí».

Este discurso de noviembre de 1933 es ontología fundamental aplicada al pueblo. En las lecciones de lógica del verano de 1934, que hasta ahora sólo se han publicado fragmentariamente, Heidegger reflexionó en forma explícita sobre la transformación del «en cada caso mío» en un «en cada caso nuestro». El «sí mismo», dice, no es ninguna «determinación distintiva del yo». Más bien, es fundamentante el «nosotros mismos». En el esfuerzo por el «yo mismo» el individuo pierde el suelo bajo sus pies, está en la «perdición respecto del sí mismo», pues lo busca en un lugar falso, a saber, en un yo desligado. Y en verdad sólo puede encontrarse en el *nosotros*, aunque no toda congregación de hombres —«una asociación deportiva, una banda de ladrones»— es ya un «nosotros». La distinción entre propiedad e impropiedad se da también en el plano del «nosotros». El «nosotros» impropio es el uno, el «nosotros» propio es el pueblo, que se afirma como un hombre. «Por tanto, el todo de un pueblo es un hombre en grande» (L, págs. 26 y sigs.).

En *Ser y tiempo* el alma de la propiedad era la soledad. Pero cuando el pueblo se convierte en singular colectivo del ser-ahí, entonces esta soledad desaparece en la ominosa unidad del pueblo. Sin embargo, Heidegger no quería renunciar a la pasión existencial, y así, elige un escenario donde todo un pueblo puede presentarse en resuelta soledad. El pueblo alemán está solitario en medio de los otros pueblos. Con su revolución ha osado penetrar en lo incierto del «ente en totalidad». Lo hemos oído ya en el discurso del rectorado: el pueblo ha avanzado bajo el cielo vacío de Zarathustra, una comunidad se ha puesto en marcha con el atrevimiento de fundar sentido donde no lo hay, una comunidad con formaciones, seguimientos, alianzas. Es el pueblo alemán, un pueblo metafísico.

Hannah Arendt, también como respuesta a Martin Heidegger, desarrollará lo que es un genuino pensamiento político: éste brota «del estar juntos y de la relación recíproca de lo diferente»[266] y no cede a la

tentación de atizar el hervidero del acontecer histórico con una actitud gnóstica, ni a la de elevarlo a una historia «propia», que luego posee aquel automatismo y aquella lógica que siempre tendrán que faltar al caos de la historia real, la cual consta en todo momento de infinitas historias que se cruzan entre sí. Heidegger, en lugar de encontrarse con el pensamiento político, se encontró con la gnosis de la historia. Esto no habría sido trágico si hubiese notado que le faltaban conceptos políticos. Lo que hace tan capciosa su actuación política durante estos meses no es el hecho de que él no fuera político, sino el hecho de que no lo notó, y confundió su gnosis de la historia con un pensamiento político. Si como gnóstico de la historia hubiese seguido narrando sus historias «propias», sin intentar hacer «política» con ellas, entonces habría seguido siendo el «artista de la filosofía que él era»; pero, arrastrado por la revolución, quiso convertirse en «político de la filosofía». Y ahí está entonces en el fuego del solsticio y clama ante los que le escuchan conmovidos: «Los días pasan, de nuevo se hacen cortos. Pero nuestro valor crece para romper la oscuridad que viene. Nunca podemos ser ciegos en la lucha. Que la llama anuncie y nos ilumine, que nos muestre el camino del que no hay ningún retorno. ¡La llama enciende, quema corazones!».

La mayoría de los profesores en Friburgo tenía al rector por un fantasioso salvaje y radical. A veces lo encontraban también cómico. Se contaba la historia de cómo algunos estudiantes, bajo la dirección del ya mencionado Stieler, profesor de filosofía y antiguo capitán de corbeta, hacían ejercicios en la fosa de arcilla de una fábrica de ladrillos con una imitación de fusiles de madera, y cómo Heidegger, un día que pasaba por allí con el coche, saltó a tierra. Según esos relatos, Stieler, alto como un pino —medía 2,02 metros—, se puso en pie ante el pequeño Heidegger y le dio el parte con corrección militar; y Heidegger, que sólo había hecho la guerra en la censura de Correos y en un batallón de meteorología, recibió el parte saludando igualmente con corrección militar, tal como lo hace un comandante. De ese tipo eran las escenas de lucha de Heidegger.

En septiembre de 1933 Heidegger recibe la invitación a la Universidad de Berlín, y en octubre recibe la invitación a la de Munich. Víctor Farías ha investigado los trasfondos. Según él, en ambas ocasiones la invitación se

produjo en medio de la resistencia de las universidades respectivas. En Berlín, Alfred Baeumler se había pronunciado con especial insistencia a favor de Heidegger, y en un informe lo había calificado de «genio filosófico»[267]. En las simultáneas negociaciones con Munich, Heidegger resalta que en Berlín se le ha prometido una plaza con un «especial encargo político», y quiere informarse acerca de si también en Munich recibirá el encargo de una «nueva configuración de la universidad», tal como él desea. Dice que subordinará su decisión a la cuestión de dónde y cómo pueda servir de la mejor manera a la «obra de Adolf Hitler»[268]. Los profesores conservadores echaban de menos en Heidegger un contenido doctrinal «positivo»; los ideólogos «fuertes» del nazismo, como Ernst Krieck y Jaensch, echaban de menos una profesión de fe en la concepción nacionalsocialista del mundo.

En el trasfondo del concurso de Berlín y de Munich circulaba un informe del psicólogo Jaensch, compañero de Heidegger de la época de Marburgo. Allí Heidegger era calificado de «esquizofrénico peligroso»[269], cuyos escritos en realidad representan «documentos psicopatológicos». El informe añade que el núcleo del pensamiento de Heidegger pertenece al tipo judío «talmúdico-rabulista», por lo cual atrae especialmente a los judíos; y que ha adaptado con habilidad su «filosofía existencialista» a las «tendencias del nacionalsocialismo». Un año más tarde, cuando Heidegger está en conversaciones para hacerse cargo de la dirección de la academia de profesores nacionalsocialistas, Jaensch redacta un segundo informe. En él previene frente al «desatino esquizofrénico»[270] de Heidegger, que sabe rodear las «banalidades con la apariencia de significaciones importantes». Continúa diciendo que Heidegger es un «revolucionario por antonomasia», y así, «en el caso de que entre nosotros la revolución logre aquietarse un día», hay que contar con que Heidegger «ya no permanezca a nuestro lado», sino que nuevamente «cambie de color». Ernst Krieck, que pretende la función de filósofo «oficial» del movimiento, caracteriza la posición de Heidegger como «nihilismo metafísico». A diferencia de Jaensch, en 1934 Kriek manifiesta públicamente su crítica en la revista *Volk im Werden*, dirigida por él. Allí dice: «El tono fundamental de concepción del mundo en la doctrina de Heidegger está determinado por el concepto de cuidado y de

angustia, que apuntan, ambos, a la nada. El sentido de esta filosofía es un declarado ateísmo y nihilismo metafísico, tal como ha sido defendido entre nosotros sobre todo por literatos judíos, es decir, un fermento de desmoronamiento y disolución para el pueblo alemán. En *Ser y tiempo* Heidegger filosofa consciente e intencionadamente en torno a la "cotidianidad"; allí no se dice nada sobre el pueblo y el Estado, sobre la raza y todos los demás valores de nuestra imagen del mundo nacionalsocialista. Si en el discurso del rectorado… de pronto resuena lo heroico, se trata en ello de una adaptación al año 1933, que se halla en completa contradicción con la actitud fundamental de *Ser y tiempo* (1927) y *¿Qué es metafísica?* (1931), donde aparecen sus doctrinas acerca del cuidado, de la angustia y de la nada»[271].

El policentrismo de los aparatos del poder nacionalsocialista repercutió también en la política científica y en el sector ideológico. En los ministerios de cultura de Baviera y Berlín se quería conseguir a Heidegger por su prestigio internacional. Se buscaba un reclamo prominente, y se cerraban los ojos al hecho de que el nacionalsocialismo «privado» de Heidegger había de hacerse incomprensible para los círculos del Partido, o incluso había de despertar una impresión dudosa. Krieck llegó a manifestar la sospecha de que Heidegger unía la revolución con el nihilismo de la angustia, guiado por la meta última de poner el pueblo alemán en «los brazos salvadores de la Iglesia»[272]. En todo caso, decía, Heidegger no es apropiado para la tarea de «proporcionar al movimiento un núcleo intelectual y ético»[273].

Walter Gross, director del departamento de política racial del NSDAP, pensaba también en la versión del nacionalsocialismo de Heidegger cuando en el año 1936, en una memoria, llegó a la conclusión de que «el tradicional entendimiento humano de científicos competentes en su materia y no marcados racial y políticamente… no»[274] contiene «casi ningún… elemento utilizable para el nacionalsocialismo». En este momento, continúa, carece de sentido una «dirección política» de la universidad; es mejor incrementar el efecto económico-científico de las ciencias. Gross recomienda una «despolitización» de la universidad para poner fin a los «penosos esfuerzos» de los profesores actuales por «jugar a

nacionalsocialistas». De momento es mejor dejar a las instancias correspondientes del Partido el desarrollo y difusión de la concepción nacionalsocialista del mundo. Esas instancias han de conseguir que en un decenio aproximadamente pueda crecer una generación científica «sin tacha en el plano de la concepción del mundo».

Por tanto, en los centros ideológicos de poder del nacionalsocialismo Heidegger pasaba por alguien que «jugaba a nacionalsocialista». Y fue también Gross quien por razón de su oficio previno insistentemente a Rosenberg contra Heidegger cuando, a finales de verano de 1934, buscó durante algún tiempo dentro del Partido directores para una academia nacionalsocialista de profesores que había de fundarse; se trataba de una institución para el adoctrinamiento de los jóvenes científicos en el terreno de la concepción del mundo. Gross llamó la atención sobre los informes de Jaensch y Krieck, y se remitió también a los relatos internos desfavorables acerca de las «actividades»[275] de Heidegger en Friburgo.

A pesar de estas resistencias, se habían producido las invitaciones a Munich y Berlín. Pero a la postre, en ambos casos Heidegger las rechazó. Oficial e internamente funda su rechazo en la explicación de que su persona es todavía necesaria para la reforma de la universidad en Friburgo, añadiendo que todavía no se dispone de un sucesor adecuado en el rectorado. «Si yo me retiro», escribe el 19 de septiembre de 1933 a Elisabeth Blochmann, «se derrumba todo en Friburgo» (BwHB, pág. 73).

En la Universidad de Friburgo las cosas se veían de otra manera. La mayoría de los profesores deseaba que Heidegger abandonara el cargo, y mejor hoy que mañana. Pues resultaba desagradable el tono vigoroso de sus circulares, llamamientos y admoniciones; y, sobre todo, la mayor parte del cuerpo docente estaba realmente dispuesta a hacer causa común con la nueva situación política, pero sin que la doctrina y la investigación quedaran afectadas por ello. Resultaba especialmente molesta para los profesores la pérdida de horas de seminario y clases por causa de los ejercicios físicos de defensa, y las dedicaciones al servicio de trabajo que organizaban los estudiantes de la SA. Pero Heidegger concedía especial valor a esas dedicaciones, en las cuales se manifestaba, a su juicio, el nuevo espíritu de la revolución nacionalsocialista. Erik Wolf, al que Heidegger

había nombrado decano de la Facultad de Derecho, intentó con especial celo transformar la organización de la enseñanza del derecho en el sentido de Heidegger, a fin de crear espacios para los ejercicios de defensa y el servicio de trabajo; pero se estrelló contra la resistencia enérgica del ala conservadora del profesorado. Wolf, agotado, quiso renunciar al cargo el 7 de diciembre de 1934 y ofreció a Heidegger su dimisión. Argumentaba que estaba expuesto a tormentos psíquicos, y que dudaba de si era el hombre adecuado para aquel puesto; pero escribe reverentemente a Heidegger que confía al «juicio de su magnificencia, quien conoce razones más profundas mejor que otros hombres»[276], la decisión acerca de si el fracaso de sus esfuerzos se debe a la «insuficiencia de su persona», o bien a la obstrucción de los colegas. Heidegger no acepta la renuncia: «Radica en el sentido de la nueva constitución y de la actual situación de lucha el hecho de que usted merezca en primera línea mi confianza, y no tanto la de la facultad». Heidegger se siente obligado a prestar apoyo a un hombre de su fiel séquito, que ahora está inseguro, y por eso envía a los resistentes profesores a las vacaciones de Navidad con la siguiente admonición: «Desde los primeros días de mi llegada al rectorado, el fundamento determinante y el auténtico fin, que sólo puede conseguirse paulatinamente, es la transformación radical de la educación científica “desde las fuerzas y las exigencias del Estado nacionalsocialista”. Una mera acomodación según el caso a las “circunstancias actuales”, por ejemplo, en la elección y distribución de la materia de las clases, no sólo no basta, sino que engaña a los estudiantes y profesores acerca de la verdadera tarea. El tiempo que por la ausencia de estudiantes queda libre para los profesores, ha de ponerse incondicionalmente al servicio de la reflexión sobre la «transformación interna» de las clases y ejercicios… Las luchas y oposiciones que broten de una voluntad realmente comunitaria de cambio de la universidad, son para mí más esenciales que toda posible satisfacción unilateral de los colegas, entre los cuales no sucede nada y tan sólo se cubre lo anterior. Yo estoy agradecido por la más pequeña ayuda que lleva adelante el todo de la universidad. Pero también es cierto que sólo valoraré el trabajo de la facultad y de los profesores particulares en la medida en que se haga visible y operante la colaboración en la conquista de lo venidero. Queda en firme

que sólo la voluntad inquebrantable de lo futuro confiere sentido y soporte al esfuerzo presente. El individuo, dondequiera que esté, no vale nada. El destino de nuestro pueblo en su Estado lo vale todo»[277].

Heidegger amenaza con «valorar» en consecuencia a los que siguen de mala gana. Eso puede significar muchas cosas, desde la exhortación, a través de la denuncia ante instancias superiores, hasta el alejamiento del cargo, o incluso la detención. Sin embargo, Heidegger se hallaba en una posición débil por lo que se refiere al servicio de trabajo y al deporte de defensa, pues, por entonces, en los centros competentes del Partido había ido ganando predominio la tendencia a recuperar la normalidad en el mundo de la enseñanza.

Heidegger, en su autojustificación posterior, afirma que el ministerio de Karlsruhe había exigido la retirada de los decanos Wolf y Möllendorff por razones políticas, pero que él, especialmente en el caso del socialdemócrata Möllendorff, no había podido responsabilizarse de esto, por lo que dimitió. Sin embargo, esa presentación de los hechos no puede sostenerse después de las investigaciones de Hugo Ott y Víctor Farías. Heidegger no dimitió por solidaridad con un socialdemócrata, sino porque, según su gusto, la política del Partido no era suficientemente revolucionaria. Contra lo que afirmaría más tarde, la preocupación de Heidegger no estaba centrada en la defensa del espíritu occidental de la universidad, de la *universitas*, sino que él defendía la revolución contra la actitud conservadora de los hombres de letras y la pragmática política (*Realpolitik*) burguesa, que sólo está interesada en la utilidad económica y técnica de la universidad. Por eso, en su conferencia en Tubinga el 20 de noviembre de 1933, afirmaba que «no sólo no ha terminado la revolución en la universidad alemana, sino que ni siquiera ha empezado»[278]. En consecuencia dimite como rector el 14 de abril de 1934, una vez que dos días antes el Ministerio de Cultura le recomendara el cese en el cargo de Erik Wolf, por «los reparos no carentes completamente de fundamento» que tiene la facultad; por otra parte, esta advertencia no menciona en absoluto a Möllendorff. Por tanto, el ministerio da a entender que para él va demasiado lejos el revolucionarismo deseoso de «transformar toda la existencia alemana» (Heidegger) en la universidad.

Según esto, la dimisión de Heidegger en su función de rector está en relación con su lucha por la pureza del movimiento revolucionario, tal como él lo entendía: como renovación del espíritu occidental después de la «muerte de Dios».

Heidegger defiende la pureza del movimiento revolucionario también contra las tendencias clericales, que eran especialmente poderosas en Friburgo. Cuando a principios de 1934 la asociación católica de estudiantes llamada *Ripuaria* fue suspendida primeramente por la instancia local del Partido, con el asentimiento de Heidegger, pero luego fue permitida de nuevo en virtud del concordato firmado entretanto, Martin Heidegger escribió indignado a Oskar Stäbel, el caudillo de «los estudiantes alemanes»: «No puede mantenerse esta victoria pública del catolicismo precisamente aquí. En el momento presente no puede «pensarse un daño mayor»[279] a todo el trabajo. Conozco las relaciones y fuerzas locales hasta el menor detalle… «Todavía no» se conoce la táctica católica. Y algún día eso acarreará una grave venganza».

El catolicismo, con su gran influjo organizativo y espiritual en Friburgo, significaba para Heidegger, quien sólo con grandes esfuerzos se había desprendido de sus orígenes católicos, un impedimento que no podía infravalorarse en la «transformación de toda la existencia alemana». Por lo cual también en el campamento de la ciencia había dirigido sus ataques principales contra el cristianismo, tal como es defendido en las iglesias. Allí domina, había dicho, el verdadero ateísmo, pues se ha hecho un Dios a medida para los cómodos y perezosos, una especie de seguro de vida. En cambio, su revolución metafísica era algo para los fuertes, los osados, los resueltos.

Heidegger, con su crítica radical al catolicismo, no pudo imponerse en los núcleos centrales del Partido, que de momento querían avenirse con los poderes tradicionales.

La lucha por la pureza del movimiento revolucionario fue también la causa por la que Heidegger se vio inducido en dos ocasiones a denunciar a los caídos en desgracia políticamente.

Eduard Baumgarten, sobrino de Max Weber, había comenzado su carrera universitaria en Estados Unidos, donde se había acercado

filosóficamente al pragmatismo americano. En Friburgo trabó amistad con Heidegger entre los años 1929 y 1931, hasta el punto de que éste fue padrino de bautismo de un hijo de Baumgarten. Filosóficamente había diferencias de opinión, que, sin embargo, de momento se limaron amistosamente. Baumgarten se trasladó a Tubinga, donde recibió un encargo docente como profesor de cultura americana. Puesto que tuvo gran éxito en su docencia, en el año 1933 había de recibir un puesto de profesor con derecho de examen. Estaba dispuesto a adaptarse políticamente, y solicitó la admisión en la SA y en el cuerpo de docentes nacionalsocialistas. En este momento intervino Heidegger. El 16 de diciembre de 1933 escribió a la central de dicho cuerpo: «El doctor Baumgarten, por su parentesco y su origen intelectual, procede del círculo liberal-democrático de intelectuales de Heidelberg en torno a Max Weber. Durante su estancia aquí fue todo menos nacionalsocialista… Una vez que Baumgarten fracasó conmigo, se relacionó intensamente con el judío Fränkel, que antes actuó en Tubinga y ahora ha sido despedido. Supongo que Baumgarten ha sido acogido en Gotinga a través de este camino… De momento considero imposible su aceptación en la SA, lo mismo que en el cuerpo de profesores. Baumgarten es extraordinariamente hábil en el terreno de la retórica. De todos modos, en el campo de la filosofía lo tengo por un hechicero»[280].

También en sus discursos públicos Heidegger había prevenido una y otra vez contra aquellos que se adaptan a la nueva situación de una manera meramente superficial. En cualquier caso, la mencionada advertencia contra Baumgarten se halla por completo dentro de la línea lógica de su revolucionarismo. Este informe, que Heidegger había escrito sin que nadie se lo pidiera, despertó un «gesto de odio» en el caudillo del profesorado de Tubinga, que lo pasó a las actas calificándolo de «inutilizable». Baumgarten pudo continuar su carrera, y pudo hacerlo con ayuda del Partido. Más tarde fue director del seminario de filosofía en Königsberg, así como director honorífico de bloque de su grupo local, y desde el despacho de Rosenberg fue invitado a jornadas de trabajo.

A través de Marianne Weber supo Jaspers en 1935 de este informe. Fue algo que nunca pudo olvidar y que pasó a formar parte de las «experiencias más incisivas»[281] de su vida. El golpe contra «el círculo liberal-

democrático de intelectuales de Heidelberg en torno a Max Weber» tenía que afectarle. Pero le sentaba peor todavía el hecho de que Heidegger, al que hasta ahora no había conocido todavía como antisemita, estaba dispuesto a denunciar con insinuaciones antisemitas a un científico que no era de su agrado. Jaspers estaba indignado, pero con el tiempo le había ido cobrando miedo, y por eso no se atrevió a comentarle directamente este asunto. Por primera vez a final de 1945, cuando la comisión de depuración solicitó a Jaspers un informe sobre Heidegger (por sugerencia de éste), aquél dio a conocer el caso de Baumgarten.

En relación con el caso de Hermann Staudinger, profesor de química y premio Nobel (1953), Hugo Ott ha encontrado los documentos pertinentes y reconstruido los hechos. Fehrle, jefe de sección para asuntos universitarios de Baden, hizo una breve visita a Friburgo el 29 de septiembre de 1933, con ocasión del nombramiento de Heidegger como rector-caudillo según la nueva constitución universitaria. Este le informó de que en el caso de Staudinger existía la sospecha de falta de fiabilidad política. Fehrle encargó inmediatamente una investigación; corría prisa porque, según la Ley para la Renovación del Funcionariado Profesional, el plazo para incoar procesos expiraba el 30 de septiembre de 1933. Heidegger había empezado ya en verano a hacer averiguaciones sobre Staudinger. Los reproches contra él se referían al periodo de la primera guerra mundial. Desde 1912 Staudinger era profesor en la Escuela Técnica Superior de Zürich, si bien mantenía la nacionalidad alemana. Por razones de salud, no había sido llamado al servicio militar. En los años de la guerra había publicado artículos pacifistas; en ellos incitaba a un cambio de pensamiento político ante el desarrollo de una técnica de guerra que constituye una amenaza para la humanidad entera. En 1917 había solicitado la nacionalidad suiza. Entonces, en la parte alemana se adujeron actas relativas a Staudinger en las que se hacía sospechoso a éste de haber transmitido traidoramente a los poderes enemigos conocimientos bélicos importantes en el campo de la química. Esa sospecha fue abandonada, pero todavía en mayo de 1919 se puso en las actas la anotación de que Staudinger, en tiempos de guerra, había adoptado una actitud «apropiada para dañar gravemente el prestigio de la causa alemana en el extranjero»[282]. Cuando Staudinger fue llamado a

Friburgo en 1925, este asunto había vuelto a comentarse de nuevo, pero ni siquiera los profesores de tendencia nacional-conservadora se habían escandalizado de eso, pues Staudinger se había convertido ya en una eminencia con fama mundial.

Heidegger hace averiguaciones con el fin de alejar a Staudinger de su empleo. La Gestapo reúne las actas y se las presenta a Heidegger el día 6 de febrero de 1934 para que tome posición. Enumera los reproches al respecto: la sospecha de que ha revelado al enemigo extranjero procedimientos de producción química; que Staudinger, en el momento de «mayor necesidad de la patria», solicitó la nacionalidad suiza y, a la postre, se dejó nacionalizar sin permiso alemán; que había declarado públicamente el propósito de «no apoyar nunca a su patria con las armas o con otro tipo de servicios»[283]. Todo eso, a juicio de Heidegger, es material suficientemente comprometedor. Y recomienda: «Podría plantearse el despido más que la jubilación». Una intervención es tanto más urgente, añade, cuanto que Staudinger «se presenta como amigo en un ciento por ciento del alzamiento nacional». Como ya sucediera en el caso de Baumgarten, Heidegger tiende también ahora sobre todo al rastreo de los llamados oportunistas. El celo de Heidegger se ve tanto más incitado por el hecho de que desconfía de la unión pragmática entre Estado y ciencias especializadas. La «transformación de toda la existencia» alemana fracasará, según él, si la «desarraigada» especialización científica pasa a primer plano por su utilidad política. De ahí su campaña contra Staudinger, que por su parte lo cifra todo en demostrar cuán importantes son sus investigaciones para la rehabilitación nacional. En la semana en que Staudinger es sometido al tormento de los interrogatorios, él escribe un artículo en el que subraya dónde ve la importancia de la química para la nueva Alemania, y da expresión a su «gran alegría»[284] por el «estallido de la revolución nacional». Puesto que intervienen a su favor altos funcionarios del Partido, no se llega al despido. También Heidegger da marcha atrás y recomienda el 5 de marzo de 1934 la jubilación en lugar del despido, «teniendo en cuenta que el mencionado goza de alto prestigio en el extranjero»[285]. Pero Heidegger tampoco se impone con esta propuesta. Después de un complicado arreglo, Staudinger puede mantener su empleo.

Esta historia tiene un epílogo. Cuando en 1938 pronuncia Heidegger su conferencia sobre *La fundamentación de la moderna imagen del mundo mediante la metafísica*, en la que critica el tecnicismo de las ciencias modernas, el órgano del Partido Nacionalsocialista *Der Alemane* publica un artículo donde Heidegger, como ejemplo de inutilidad (un filósofo «al que nadie entiende y que no enseña nada…»[286]), es contrapuesto al trabajo de las ciencias especializadas, que de hecho «son importantes para la vida». Un anuncio insertado bajo el artículo da a entender lo que esto significa: en él se anuncia una conferencia del profesor Staudinger sobre el tema «Plan cuatrienal y química».

Heidegger menciona este suceso para su propia defensa ante la comisión de depuración el 15 de diciembre de 1945. Pero no confiesa que anteriormente había denunciado a Staudinger.

Posiblemente el silencio de Heidegger sobre sus denuncias no se debiera al mero hecho de que no quisiera inculparse. Es probable que lo que había hecho no le pareciera una denuncia. Heidegger se sentía miembro del movimiento revolucionario, y quería mantener alejados de él a los oportunistas. No había de permitírseles que se deslizaran en el movimiento y lo utilizaran a su favor. Según Heidegger, Staudinger era uno de esos científicos para los que todos los fines son útiles si valen la pena para ellos personalmente, y que no buscan sino «el tranquilo bienestar de un ocupación sin peligros».

Por una ironía de la historia no fueron de hecho filósofos como Heidegger los que prestaron los mayores servicios al régimen, sino científicos especializados de «corte apolítico». Ellos fueron quienes dotaron de eficacia práctica al sistema, al que Heidegger durante cierto tiempo quería servir bajo su fantástica forma revolucionaria.

Capítulo dieciséis

¿Dónde estamos cuando pensamos?

Jenofonte transmite una bella anécdota sobre Sócrates. Este había luchado valientemente como soldado en la guerra del Peloponeso. En cierta ocasión las tropas estaban en marcha; Sócrates de pronto quedó absorto en sus pensamientos; y así estuvo durante todo un día, olvidado de sí mismo, de la situación y del lugar. Se le había ocurrido o le había llamado la atención algo que le daba que pensar, y así había caído de su realidad. Se encontraba bajo la fuerza de un pensamiento que no lo conducía a ninguna parte y en el que, sin embargo, de manera sorprendente le parecía encontrarse en casa. Este «en ninguna parte» del pensamiento es la gran interrupción en el acontecer cotidiano, y a la vez lleva consigo un «en otra parte» que seduce. Según todo lo que sabemos de Sócrates, la experiencia de este «en otra parte del espíritu» es un presupuesto de su triunfo sobre la angustia y la muerte. El Sócrates aprehendido por el pensamiento se hace incólume. Podrán matar su cuerpo, pero su espíritu vivirá. Está desligado de la lucha de la existencia. En este Sócrates, tal como está ahí, inmóvil y absorto mientras las cosas en torno a él siguen su curso, pensaba Aristóteles cuando alababa la filosofía por su talento para el «en todas partes y en ninguna parte»; ésta, dice, no exige «ni una armadura ni un determinado lugar para ejercitarse…; dondequiera que alguien en la tierra se dedique al pensamiento, alcanzará la verdad como si la filosofía estuviera allí presente»[287].

Pero Sócrates era también un filósofo de la polis, del ágora de Atenas. Allí quería estar presente con su «en ninguna parte», con sus ausencias filosóficas. La filosofía carece de lugar y a la vez está ligada a un lugar.

Heidegger era un filósofo especialmente atado a un lugar, y en el tiempo de sus maquinaciones políticas había entrado en la contienda con palabras fuertes contra el llamado pensamiento «sin poder y sin suelo». Pero ahora advierte cómo se mueve el suelo de la nueva realidad revolucionaria en el que él pretendía afianzar los pies. Cuando está en negociaciones con Berlín, escribe a Elisabeth Blochmann: «Todo carecería de suelo. Me sentí aliviado cuando estuve fuera de Berlín» (19 de septiembre de 1933, BwHB, pág. 74).

En esta carta formula Heidegger su desgarramiento. Por una parte: «Yo… creo que estoy seguro de una sola cosa, de que nosotros nos preparamos para grandes transformaciones espirituales y las tenemos que producir». Por otra parte: «En este momento estoy muy lejos de mi más propio trabajo, por más que yo noto cada día cómo la acción cotidiana lo vuelve… hacia allí».

¿Hacia dónde lo vuelve?

Los lugares de su pensamiento pueden determinarse con bastante exactitud. Hay uno imaginario y otro real, la Grecia de la filosofía y la provincia; concretamente, Todtnauberg.

Por lo que se refiere al sueño de Grecia, que Heidegger quería realizar con la revolución nacionalsocialista, ya medio siglo antes había dicho Nietzsche lo más necesario sobre esto: «La filosofía alemana en conjunto… es la nostalgia más radical que hubo jamás hasta el momento… Uno ya no se encuentra en casa en ningún lugar, se siente añoranza de regresar hacia donde se puede estar albergado de alguna manera, porque sólo allí se quisiera morar: y esto es el mundo griego. Pero precisamente hacia allí están rotos todos los puentes, con *excepción* del arco iris de los conceptos… Por supuesto, hay que ser muy fino, muy ágil, muy tenue para pasar por este puente. Y ¡qué dicha hay ya en esta voluntad de espiritualidad, casi de fantasmas espectrales…! Se quiere regresar a través de los padres de la Iglesia hasta los griegos… La filosofía alemana [es] voluntad de renacimiento… excavación de la filosofía antigua, sobre todo de los presocráticos, el más enterrado de todos los templos griegos… De día en día nos hacemos cada vez más griegos; primero, ¡qué equitativo!, en

conceptos y valoraciones, a la manera de fantasmas helenizantes; pero luego quizá también con nuestro cuerpo»[288].

Como hemos ido viendo, Heidegger quería el retorno de Grecia en el cuerpo «social»: la revolución como el restablecimiento del «poder» originario de la «irrupción de la filosofía griega» (*Discurso del rectorado*).

El otro lugar era la provincia. En la altura de su Selva Negra se había sentido Heidegger cercano a su sueño griego, de allí había descendido a la llanura política, de la que podía obtener algo, pues ésta se hallaba alborotada, y «todo lo grande está en la tormenta».

En los años de su actividad política Heidegger tiene que hacer la experiencia dolorosa de no poder conjugar como quisiera los dos mundos, aquel en el que vive y aquel en el que piensa. Ha sido muy calumniada la alocución de radio de Heidegger en marzo de 1934, que contenía la renuncia pública a Berlín. El lema era: «Paisaje creador: ¿Por qué permanecemos en la provincia?». Con frecuencia se ha querido ver en ella solamente un romanticismo ideologizado de la patria y de los labradores. Pero a su manera Heidegger da aquí información sobre una experiencia sencilla, aunque muy esencial para él: «Todo mi trabajo… está soportado y conducido por el mundo de estas montañas y labradores. A veces el trabajo ha quedado interrumpido allá arriba durante largo tiempo a causa de negociaciones, viajes de conferencias, encuentros y la actividad docente aquí abajo. Pero tan pronto como yo subo de nuevo allá arriba, ya en las primeras horas de la vida en la cabaña se abre paso el mundo entero de las primeras preguntas, y, por cierto, enteramente en la acuñación en que yo las dejé. Soy trasladado simplemente a la vibración propia del trabajo y en el fondo no soy dueño de su ley escondida» (D, pág. 11).

Heidegger comprueba y admite que el mundo de su vida y el de su pensamiento llegan a concordar en la cabaña de Todtnauberg y propiamente sólo allí. Sólo en la «existencia en la cabaña» se hace realidad viva «el mundo entero de las preguntas anteriores», la repetición del comienzo griego; solamente allí «esencia éste», tal como acostumbra decir Heidegger. Por ello, después del fracaso del rectorado, se siente aliviado al poder regresar de nuevo a este «lugar» de su pensamiento. «¿De regreso de Siracusa?», se dice que le preguntó mordazmente Wolfgang Schadenwaldt

en un encuentro casual en la calle. Es sabido que Platón quiso realizar en Siracusa su utopía del Estado, y que en tal intento sólo con mucha suerte pudo escapar de la esclavitud.

Cuando el 23 de abril de 1934 Heidegger deja el rectorado, renuncia a una posición políticamente expuesta; pero de momento se mantiene firme en su propósito de proporcionar a la filosofía el «debido lugar de intervención» (a Jaspers, 10 de marzo de 1933, BwHJ, pág. 150) en la nueva realidad revolucionaria. Y como no quiere abandonar el «lugar» nuevamente encontrado de su pensamiento, no le queda más remedio que el intento de trasplantar este «lugar», llevándolo simplemente consigo como la concha de caracol de su filosofía. Heidegger había rechazado la invitación a Berlín porque allí se procede «sin suelo»; pero en el verano de 1934 desarrolla sus ideas para la configuración de una academia de profesores en Berlín y muestra su disposición a trasladarse allí, si bien bajo el presupuesto de que se le conceda la posibilidad de realizar estas ideas. Sus planes se encaminan a erigir en medio de Berlín un convento filosófico, un asilo al estilo de Todtnauberg.

Ya en el otoño de 1933 Heidegger había negociado con Berlín sobre dicho asunto. El proyecto de la academia de profesores había sido puesto en marcha por círculos del Partido en Berlín y por el Ministerio de Ciencia y Educación allí situado. Se pensaba en una escuela de perfeccionamiento político, por la que habían de pasar todos los jóvenes científicos que quisieran llegar a ser funcionarios; la meta era, evidentemente, la orientación ideológica hacia la concepción popular del mundo. La concesión del permiso de enseñar (*venia legendi*) había de hacerse depender de la asistencia con éxito a la academia de profesores, sustrayéndoselo así a las universidades. De esa manera había que remediar el mal diagnosticado por los centros del Partido, el de que el «fondo humano recibido»[289] en los científicos ciertamente se acomoda con corrección, pero no contiene «casi ningún… elemento utilizable de cara al nacionalsocialismo», y había de crearse el presupuesto para que en un decenio aproximadamente pudiera formarse una generación de jóvenes científicos «intachables en su concepción del mundo». Está en negociaciones el que Heidegger sea el director de esta academia. Hace sugerencias detalladas y las envía a Berlín

el 28 de agosto de 1934. Lo proyectado no ha de ser ninguna academia, ningún club de notables, ni tampoco una universidad popular, sino una «comunidad de vida educativa». La describe como una orden, que se halla bajo un «espíritu propio» y crea una «tradición», que también «se mantiene vinculante» más allá del tiempo de permanencia. Lo decisivo es «el efecto tácito de la atmósfera». Por lo cual los profesores han de influir «sobre todo a través de qué y quiénes son, y no a través de aquello que hablan y sobre lo que "hablan"». Profesores y alumnos han de convivir en el orden del día de una «alternancia natural entre trabajo científico, esparcimiento, concentración, juego de lucha, trabajo corporal, marchas, deporte y festividades». Tiene que haber oportunidad también para la «auténtica soledad y concentración», pues lo que sirve a la comunidad no puede «surgir a través de la comunidad». A esta alternancia entre soledad y comunidad ha de adaptarse la organización exterior: aulas, comedor con pupitre de lectura, espacios para las fiestas y la vida musical, dormitorios comunes. Pero también ha de haber «celdas» a las que pueda retirarse el individuo para el trabajo espiritual y la concentración interior. La biblioteca ha de estar pobremente dotada, sin contener más que lo esencial; «pertenece a la escuela como el arado a los labradores». Los alumnos han de participar en la selección de los libros para aprender así «lo que significa un auténtico y profundo enjuiciamiento de los escritos». Heidegger concluye resumiendo el pensamiento fundamental de ese convento científico en los siguientes términos: «Si el "americanismo", que de todos modos ya es demasiado poderoso, ha de superarse en la actual práctica científica y evitarse en el futuro, entonces la nueva configuración de las ciencias tiene que recibir la posibilidad de crecer desde sus necesidades internas. Eso nunca ha sucedido ni sucederá si no es por el influjo decisivo de personalidades particulares»[290].

La academia de profesores en el sentido de Heidegger no llegó a realizarse. En el trasfondo hubo intrigas y cábalas. El departamento de Rosenberg y el ministerio habían sido prevenidos por otros centros del Partido. El 14 de febrero de 1934 Krieck había escrito a Jaensch: «Se intensifican los rumores de que, con la academia prusiana de profesores, todas las nuevas generaciones de las universidades prusianas

han de ponerse en manos de Heidegger. De cara a instancias superiores del Partido, le ofrezco una memoria sobre el hombre, su actitud, su filosofía y su lengua alemana»[291]. Jaensch, que ya había intervenido en las negociaciones para el traslado a Munich y a Berlín, envió dicho informe. En él dice: «Si ustedes desean que yo… manifieste mi opinión, antepondría a ella la frase en la que Adolf Hitler afirma que en todo tiempo reconoce por encima de él las leyes de la sana razón como autoridad suprema. Una pugna con la razón en «pasos decisivos» de la vida estatal conduce forzosa e ineludiblemente a una catástrofe… Sería una contradicción a la sana razón el que uno de los hombres más ilusos, y de los más peregrinos estrafalarios que nosotros conocemos en la vida de la universidad, fuera llamado al puesto quizá más importante para la vida espiritual del futuro próximo… Nombrar educador supremo de las próximas generaciones universitarias a un hombre cuyo pensamiento tan iluso como oscuro, esquizoforme y en parte ya esquizofrénico [es manifiesto], [producirá] un efecto devastador entre los estudiantes, tal como pudimos observar claramente aquí en Marburgo»[292].

Es cierto que el ministerio rechazó el informe, no obstante, se pronunció en favor de un funcionario más comprometido con la concepción del mundo nacionalsocialista, y por eso Heidegger quedó descartado de la lista de candidatos. No obstante, para el aparato ideológico del régimen Heidegger sigue siendo utilizable. En mayo de 1934 es llamado a la comisión de filosofía del derecho en la Academia para un Derecho Alemán. El presidente de la comisión es Hans Frank, comisario imperial de justicia, que en el discurso de apertura define el carácter y la tarea de la misma. Han de ponerse, dice, nuevas bases para un nuevo derecho alemán, con los valores de «raza, Estado, caudillo, sangre, autoridad, fe, suelo, defensa, idealismo»[293]; y la comisión tiene que constituirse «como una comisión de lucha del nacionalsocialismo». En esta comisión, que se reunía en el Archivo de Nietzsche de Weimar, trabajó Heidegger hasta 1936. Nada conocemos sobre sus aportaciones. En 1935 Julius Streicher ingresa en esta comisión. El asunto causó tal sensación, que en 1936 Karl Löwith interrogó a Heidegger en Roma. Después de algunas vacilaciones, éste contestó que no era necesario perder el tiempo en palabras «sobre Streicher»[294], y que

el «intruso» era impresentable. Añadió que no entendía cómo Hitler no se liberaba de semejante pájaro, al que sin duda temía.

Aunque Heidegger mantiene incólume la fe en Hitler y en la necesidad de la revolución, sin embargo se suaviza poco a poco su relación con la política. Su filosofía se había buscado un héroe, un héroe político. Ahora está de nuevo en vías de separar las esferas. La filosofía es situada a «mayor profundidad», el «espíritu» se convierte de nuevo en el acontecer fundamental, en un acontecer que ciertamente condiciona la política, pero no se disuelve en ella. En 1936, al comienzo del curso sobre Schelling, dirá: «Y pronto tenía que salir a la luz del día la profunda falta de verdad de aquella frase que Napoleón dijo a Goethe en Erfurt: la política es el destino. ¡No!, el espíritu es el destino y destino es el espíritu. Pero la esencia del espíritu es la libertad» (GA, vol. 42, pág. 3).

El giro de retorno al «espíritu» desde la política se muestra ya en las lecciones del semestre de verano de 1934. Estas habían sido anunciadas bajo el título: *El Estado y la ciencia*. En la primera lección se habían reunido allí todos los que tenían rango y nombre, los prominentes del Partido, los notables, los colegas; los estudiantes estaban en minoría. Reinaba el suspense acerca de lo que Heidegger diría después de la renuncia al rectorado. La lección fue un acontecimiento social. Heidegger se abrió camino hasta el estrado entre el rebosante auditorio, donde predominaban las camisas pardas, y dijo que había cambiado su tema: «Yo enseño lógica. Lógica viene de logos. Heráclito dijo…». En este instante quedó claro que Heidegger se disponía a sumergirse en su «profundidad», y que ciertamente no hablaría contra la política, pero que quería mantener la antigua distancia frente a ella. Ya con las primeras frases muestra su rechazo a una «habladuría indisciplinada sobre la concepción del mundo», y también al «alijo de fórmulas» que la ciencia burguesa acostumbra ofrecer bajo el título de «lógica». «Lógica es para nosotros la prospección interrogante de los fundamentos del ser» (L, pág. 2). En la segunda lección ya no hubo en el auditorio más que los filosóficamente interesados.

Es una tarea difícil, escribe Heidegger a Jaspers un año más tarde, volver la mirada a los primeros semestres después del rectorado: «Me hallo en medio… de un laborioso tanteo; sólo desde hace pocos meses he logrado

conectar de nuevo con el trabajo dejado en el invierno de 1932-1933…; no sale de mí sino un tenue balbuceo y, por lo demás, tengo delante dos jalones, la disputa con la fe de mis orígenes y el fracaso del rectorado, precisamente muchas de aquellas cosas que habrían de estar superadas» (1 de julio de 1935, BwHJ, pág. 157).

En esta tarea de comprender los propios impulsos religiosos y políticos le ayuda otro *héroe*: Hölderlin.

En el semestre de invierno de 1934-1935 imparte su primer curso sobre Hölderlin. Desde ese momento Hölderlin quedará como un punto de referencia constante de su pensamiento. En él quiere hallar Heidegger qué sucede con lo divino, que nos falta, y con una «política» que se halla por encima de los negocios del día. Hölderlin, dice Heidegger, es un «poder en la historia de nuestro pueblo», aunque este poder todavía no ha salido verdaderamente a la luz. La cosa cambiará cuando el pueblo alemán quiera encontrarse a sí mismo. Para Heidegger ayudar a esto es «“política” en el sentido más alto y propio, de tal manera que, quien aquí logra algo, no tiene necesidad de hablar sobre lo “político”».

Había un renacimiento de Hölderlin cuando Heidegger centró su mirada en este poeta. Hölderlin ya no es, como a principios de siglo, un lírico interesante en la historia de la literatura, autor también de una sorprendente novela epistolar titulada *Hyperion*, y perteneciente al círculo de los filohelenos, tan numeroso en la época del clasicismo alemán. Ni Dilthey ni Nietzsche, que tan insistentemente habían llamado la atención sobre Hölderlin, pudieron llevarlo a la conciencia del público alemán. Sí lo consiguió, en cambio, el círculo de George en vísperas de la primera guerra mundial, y dentro de él en particular Norberth von Hellingrath, que descubrió la producción tardía de Hölderlin, la comentó e inició una gran edición completa de sus obras. El círculo de George vio en Hölderlin al genial precursor del «simbolismo», pero no bajo el formato de un autor perdido en juegos artísticos, sino bajo el de un pensador con exigencias existenciales. «Es como si se hubiera corrido un velo del *sanctasanctorum* y se ofrecieran a la mirada cosas todavía indecibles»[295]; de este tipo era la admiración por Hölderlin en los años veinte y treinta. Max Kommerell clasifica a Hölderlin entre los «poetas caudillos», y dice que a través de él

se entra en contacto con una «corriente de fuerza alemana»[296]. Los participantes en el movimiento de juventud tenían a Hölderlin por un genio del corazón, de un corazón que se rompía por causa de Alemania. Se citaron una y otra vez aquellas frases de *Hiperión*: «Es una palabra dura y, sin embargo, la digo, porque es la verdad: no puedo imaginarme ningún pueblo más roto que los alemanes; ves operarios, pero no hombres, pensadores, pero no hombres, señores y siervos, jóvenes y gente ya situada, pero no hombres. ¿No es eso como un campo de batalla, donde manos, brazos y todos los miembros despedazados yacen entremezclados, mientras la sangre derramada de la vida desaparece en la arena?»[297].

Con su añoranza de una nueva totalidad de la vida, Hölderlin se convirtió para un amplio espectro político de personas cultivadas en una importante figura de identificación, y muy en particular para aquellos que oteaban posibilidades de una nueva experiencia de lo santo en la palabra de los poetas. Dice Rilke en su poesía «A Hölderlin»: «¡Mira!, lo que anhelaban los supremos, tú lo pusiste sin deseo, piedra sobre piedra: se sostenía. Y su caída misma no te confundió»[298].

La locura posterior de Hölderlin confirió a su poesía una autenticidad adicional; el hecho de que se volviera loco, ¿no se debía a que se había adentrado más que otros en las zonas peligrosas y misteriosas de la vida?

El poeta de lo alemán; el poeta al que subyugó el poder de la poesía; el comadrón de nuevos dioses; el caminante entre fronteras y el gran fracasado; bajo tales imágenes se veía a Hölderlin, y Heidegger se apoya en todo ello.

Su exégesis de Hölderlin tiene tres puntos de gravedad. Después del fracaso de la propia política del «poder», se trata ahora de la esencia del poder y de la jerarquía de los poderes de la existencia. Poetizar, pensar y política, ¿qué relación guardan éstos entre sí?

En segundo lugar, Heidegger quiere encontrar un lenguaje común con Hölderlin para lo que nos falta. Cita a Hölderlin como testigo con vigorosa palabra de nuestro defecto de ser («noche de los dioses») y como precursor de una posible superación de este defecto. Y en tercer lugar, por medio de Hölderlin, el «poeta del poetizar», quiere comprender su propia acción, el pensar el pensamiento. Se ve reflejado en Hölderlin, sobre todo en su

fracaso. Diseña indirectamente una imagen de sí mismo, tal como él se ve y quisiera ser visto.

En sus lecciones comenta los dos himnos tardíos de Hölderlin: «Germania» y «El Rin». Heidegger cita como pensamiento fundamental de toda su interpretación un aforismo de Hölderlin: «La mayor parte de las veces, los poetas se han formado al principio o al final de una época del mundo. Con cánticos ascienden los pueblos desde el cielo de su infancia a la vida activa, al país de la cultura. Y con cánticos retornan de nuevo a la vida originaria» (GA, vol. 39, pág. 20).

La palabra del poeta, dice Heidegger, es el medio por el que en el respectivo periodo de la historia de un pueblo y de su cultura «se abre por primera vez todo aquello que luego hablamos y hacemos en el lenguaje cotidiano».

Tenemos ahí una visión halagadora para los poetas acerca del poder de la palabra poética. Los poetas dan a un pueblo su identidad. Como lo hicieran Homero y Hesiodo, ellos traen sus dioses al pueblo e instauran así «usos y costumbres». Los poetas son los auténticos inventores de la cultura de un pueblo. Dado que Hölderlin tomó en su poesía como tema este poder del poetizar mismo, Heidegger lo llama el «poeta del poetizar».

Heidegger pone la acción fundadora de cultura que se da por el poetizar en relación con las otras grandes acciones fundadoras: la apertura filosófica del mundo y la creación de un Estado. «El temple fundamental, es decir, la verdad de la existencia de un pueblo, se funda originariamente por el poetizar. Pero el ser del ente así descubierto se comprende como ser… por el pensamiento, y el ser así comprendido… es puesto en el temple de la verdad histórica por el hecho de que el pueblo es llevado a sí mismo como pueblo. Eso acontece por la instauración del… Estado a través de los creadores del mismo» (GA, vol. 39, pág. 144).

Poetizar, pensar y política tienen en común que pueden ser «obras» de gran poderío. En relación con Hölderlin dice Heidegger: «Puede ser que un día salgamos de nuestra cotidianidad y debamos adentramos en el poder del poetizar, de forma que ya no volvamos a lo cotidiano en la manera en que lo hemos dejado» (GA, vol. 39, pág. 22).

Los poetas, los pensadores y los hombres de Estado se convierten en destino para los otros, porque ellos son «creadores», con lo cual llega al mundo un algo que produce una «corte» a su alrededor, en la que hay nuevas relaciones de la existencia y nuevas dimensiones para nuestra visión. Heidegger llama también lucha a este crear obras, que luego se presentan tan poderosas y mágicas en el entorno del paisaje del ente. En las lecciones impartidas un año más tarde y tituladas *Introducción a la metafísica*, describe así esta lucha creadora: «La lucha proyecta y desarrolla por primera vez lo inaudito, lo no dicho ni pensado hasta ahora. Esta lucha es sostenida entonces por los creadores, por los poetas, pensadores y hombres de Estado. Ellos arrojan el bloque de la obra a la acción sobrecogedora y conjuran en él el mundo así abierto» (EM, pág. 47).

Hemos tenido oportunidad de observar ya cómo Heidegger pudo ser conjurado por la acción creadora, fundadora de Estado, de un Hitler. Ahora se trata del «ámbito de poder» de la poesía de Hölderlin, en relación con el cual tiene validez lo mismo que la tuvo en relación con la revolución nacionalsocialista. En la conferencia pronunciada en Tubinga el día 30 de noviembre de 1933 sobre *La universidad en el nacionalsocialismo*, Heidegger había prevenido contra el intento de ver la «realidad revolucionaria» como algo «dado» o meramente «fáctico». De esa manera, dice, nunca se experimentará lo que ella es. Hay que entrar en el hechizo de esta realidad y dejarse transformar. Lo cual ha de decirse también en lo que se refiere a Hölderlin y a todo gran poetizar. Este exige una decisión acerca de si queremos exponernos a su «torbellino», o bien queremos guardar una distancia de seguridad. El poetizar de Hölderlin sólo se abre al decidido, para el que luego, lo mismo que la política o el pensamiento, puede convertirse en suceso revolucionario, en una «transformación de la existencia entera». Pero son pocos los que quieren penetrar en esta aventura. Heidegger investiga las tácticas de la distancia de seguridad, las cuales tienden todas ellas precisamente a no exponerse a la palabra poderosa de la poesía. Y así la poesía es interpretada como «expresión» de vivencias y de la fantasía, como una actividad entretenida y buena para la ampliación del horizonte espiritual. O bien la poesía se entiende como superestructura ideológica, como transfiguración o encubrimiento nebuloso

de las relaciones reales. Y Heidegger, citando ahora la ideología nacionalsocialista, menciona asimismo la idea de que «la poesía es una función del pueblo biológicamente necesaria» (GA, vol. 39, pág. 257). Pero se burla de semejante idea diciendo que también la digestión es una función necesaria del pueblo. A esa actitud, que no quiere entrar en el ámbito de poder de un fenómeno, sino que lo fija solamente desde fuera, Heidegger le da el calificativo de actitud fundamental «liberal». «Si algo puede y debe designarse con el título de “liberal”, del que tanto se abusa, sin duda es esta forma de pensar. Pues ella por principio se pone fuera de lo que opina y piensa, y lo convierte en mero objeto de su opinión» (GA, vol. 39, pág. 28).

Heidegger hace un uso caprichoso del término «liberal». Se refiere con ello a la resistencia carente de pensamientos y sentimientos, o también a la resistencia metódica a entregarse al sentido propio de una cosa. Se quiere llegar «sobre», «bajo», o «detrás» de las cosas, pero en todo caso se quiere evitar ser arrebatado «a» su interior. Con esta crítica Heidegger llega de repente a una afección que para Hölderlin es lo característico de la «noche de los dioses».

Nosotros los «actuales»[299], dice Hölderlin, ciertamente somos «muy expertos», en el sentido del conocimiento científico, pero en medio de ello hemos perdido la capacidad de percibir las cosas, la naturaleza y las relaciones humanas en su plenitud y vitalidad. Hemos perdido lo «divino», lo cual significa que el «espíritu» se ha retirado del mundo. Hemos sometido la naturaleza; el «telescopio» penetra en las más remotas lejanías del universo, y con ello «aceleramos» la «ascensión festiva» del mundo que aparece. De los «lazos de amor» entre hombre y naturaleza hemos «forjado cadenas férreas», hemos hecho «escarnio» de los límites de lo humano y natural. Nos hemos convertido en una «generación astuta», que incluso se siente orgullosa de poder ver las cosas «desnudas». Y así ya no «vemos» la tierra, ya no «oímos» el sonido de los pájaros, y se ha «secado» el lenguaje entre los hombres. Todo eso significa en Hölderlin «noche de los dioses». Significa, por tanto, la pérdida de la significatividad inmanente y de la fuerza de irradiación de las relaciones mundanas y humanas.

Según la concepción de Hölderlin, el poeta ha de elevar a la palabra toda esta realidad viva, que entretanto se ha ido hundiendo. Mientras sólo

pueda recordar lo que se ha hundido, es un «poeta en tiempo de indigencia».

Lo divino en Hölderlin no es un ámbito del más allá, sino que designa una realidad transfigurada en el hombre, entre los hombres y en la relación con la naturaleza. Significa una vida abierta al mundo, incrementada, aventurera, intensa, despierta, tanto en el plano individual como en el general. Apunta al júbilo por el ser-en-el-mundo.

Para lo divino de Hölderlin usó el Heidegger de los años veinte el nombre de «propiedad», y ahora encuentra una nueva denominación para ello: la «relación con el ser». Ya en *Ser y tiempo* había afirmado Heidegger que el ser-ahí está siempre en una relación con el ser. También el acto de eludir, para refugiarse en la impropiedad, pertenece a esta relación. La «relación con el ser» (*Sein*) se convierte en una «relación con el ser» (*Seyn*), cuando ésta es aprehendida explícitamente, o sea, cuando es vivida «propiamente». Desde ahora Heidegger usa la forma arcaica *Seyn* siempre que se refiere exactamente a aquella relación «propia» que diviniza al ser-ahí en el sentido expuesto. La apertura a lo divino significa en el ser-ahí precisamente esto: abrirse y atreverse hasta el propio abismo y hasta el prodigio del mundo.

Podría pensarse que esta apertura es entera y simplemente una realización de un resuelto ser-ahí particular. De hecho, en la filosofía de la propiedad de *Ser y tiempo* domina el aspecto individual; y este individualismo sigue viviendo en las imágenes de los héroes poetas y pensadores que «fundan» los dioses y la divinidad para un pueblo entero. No obstante, Heidegger acentúa ahora más fuertemente el aspecto histórico y colectivo. Hay épocas históricas que favorecen tal relación con el ser (*Seyn*) y otras que la dificultan o la hacen imposible. La «noche de los dioses» o, como también dice Heidegger, el «oscurecimiento del mundo», se extiende a épocas enteras. En la estimación heideggeriana Hölderlin es tan grande precisamente porque existió en un momento de ruptura de épocas, en una situación en la que los antiguos dioses han desaparecido y los nuevos no han llegado todavía, y hubo de existir allí como individuo, como un retardado y a la vez como un anticipado, habiendo sentido el dolor de lo perdido y teniendo que sufrir el poder de lo venidero. «¡Amigo!,

llegamos demasiado tarde. Es cierto que viven los dioses. Pero viven arriba, por encima de la cabeza, en otro mundo… Pues no siempre una débil vasija es capaz de recibirlos», leemos en una tardía poesía de Hölderlin, que Heidegger conjuga con versos de la poesía «*Wie wenn an Feiertagen*» [Como cuando en días de fiesta…]: «Nos toca estar bajo las tormentas de Dios, a nosotros ¡sus poetas!, con las cabezas descubiertas. Con propias manos tenemos que agarrar el rayo mismo del Padre, y entregar al pueblo los celestes dones, encubiertos en la canción» (cit. en GA, vol. 39, pág. 30).

Heidegger comenta esta imagen de la «tormenta de Dios» sobre la cabeza del poeta como una «exposición a la soberanía del ser» (*Seyn*) (GA vol. 39, pág. 31), y cita la carta de Hölderlin del 4 de diciembre de 1801, poco antes de su viaje a Burdeos, a su amigo Böhlendorf: «Por lo demás puedo lanzar gritos de júbilo sobre una nueva verdad, un punto de vista especial sobre lo que hay por encima de nosotros y en nosotros; ahora temo que al final me irá como a Tántalo, que recibió de los dioses más de lo que podía digerir». Y después de su regreso, confuso y desgarrado, escribe: «El elemento poderoso, el fuego del cielo, y el silencio de los hombres… me han impactado constantemente, y, a la manera como se repite lo dicho por los héroes, puedo muy bien decir que me ha golpeado Apolo» (a Böhlendorf, noviembre de 1802).

Hölderlin, dice Heidegger, osó ir lejos, quizá demasiado lejos, «en el ámbito donde actúa una amenaza total contra el ser-ahí en su dimensión espiritual e histórica» (GA, vol. 39, pág. 113). Mientras que el pueblo en tomo a él se aferra a la «indigencia de la falta de necesidades, y por ello «no puede necesitar a su poeta», éste tiene que soportarlo todo en solitario, el dolor y la dicha sobrecogedora. El «estado de ánimo fundamental» desde el que Hölderlin vive y poetiza, todavía no encuentra ninguna resonancia en el pueblo. Este ha de someterse todavía a un «cambio de tonalidad». «Para una lucha así por el cambio de tonalidad de los estados de ánimo que todavía dominan y se arrastran en cada caso, tienen que sacrificarse las primicias. Estas son aquellos poetas que en su leyenda dicen anticipadamente a la historia el ser (*Seyn*) de un pueblo, y en ello tienen que pasar necesariamente desapercibidos» (GA, vol. 39, pág. 146).

«Son aquellos poetas», dice Heidegger, pero opina también: «Son aquellos pensadores…». Con lo cual ha llegado a su autorretrato. Pues le parece que también a él le ha ido como a Hölderlin. También él se ha abierto para las «tormentas de Dios», también ha sido golpeado por el rayo del ser (*Seyn*), también tiene que quejarse de la «indigencia de la falta de necesidades» del pueblo, también ha «fundado» una obra que todavía no ha sido bien acogida. «Pero ellos no pueden necesitarme», cita Heidegger en un doble sentido y continúa en relación con la revolución actual: «¿Hasta cuándo pasará inadvertida entre los alemanes esta palabra terrible? Si el gran giro de su existencia no los hace clarividentes, ¿qué podrá darles entonces orejas para oír?» (GA, vol. 39, pág. 136).

De nuevo tenemos ahí el «gran giro», la revolución metafísica de la rehabilitación nacionalsocialista. Y ése debía ser propiamente el instante en el que Hölderlin, «fundador» de un nuevo ser (*Seyn*), fuera escuchado finalmente. Está claro que Hölderlin se ha anticipado al pueblo en la aventura de «atreverse de nuevo con los dioses y crear así un mundo histórico» (GA, vol. 39, pág. 221).

Por tanto, una vez más celebra Heidegger la gran *rehabilitación*. Si ésa es la hora de Hölderlin en la historia universal, ¡cómo no iba a ser también la hora de Heidegger! Pero, después del fracaso de su rectorado, Heidegger sabe que la acción política inmediata, el «organizar y administrar», no es su asunto. Su tarea es servir a la *rehabilitación* «a través de otra metafísica, es decir, a través de una nueva experiencia fundamental del ser (*Seyn*)», GA, vol. 39 pág. 195).

Medio año más tarde, en las lecciones de *Introducción a la metafísica*, Heidegger describe cuáles son las grandes tendencias de la historia universal que constituyen una amenaza para esta *rehabilitación* y podrían extinguirla. Aquí se atreve a introducirse en el terreno de un diagnóstico actual y filosófico de la época. En el centro de sus reflexiones está lo que él llama la desvirtuación del espíritu (EM, pág. 34).

En primer lugar, el espíritu es reducido a razón instrumental o, según el término de Heidegger: «inteligencia». Todo va dirigido al mero «cálculo y consideración de las cosas previamente dadas y de sus posibles cambios, así como de su nueva producción». En segundo lugar, la «inteligencia»

calculadora es puesta al servicio de una concepción del mundo, de un doctrina ideológica. En este contexto menciona el marxismo y la obsesión por la técnica, e igualmente el racismo popular. «Sea que este servicio de la inteligencia se refiera a la regulación y al dominio de las relaciones materiales de producción (como en el marxismo), o en general a la ordenación inteligente y a la explicación… de todo lo ya puesto (como en el positivismo), sea que se realice en la dirección organizativa de la masa de la vida y raza de un pueblo» (EM, pág. 36); en todo caso pierden los «poderes del acontecer espiritual» su libre movilidad y la dignidad autárquica de sus fines. Con ello pierden también su «apertura» para la exigencia del ser. La movilización total, en el terreno económico, técnico y racista, tiene como consecuencia un «oscurecimiento del mundo», al que Heidegger se refiere con giros llenos de fórmulas: «Huida de los dioses, destrucción de la tierra, masificación del hombre, odiosa sospecha contra todo lo creador y libre» (EM, pág. 29).

Bajo este sombrío panorama también diseña Heidegger la realidad alemana en el año 1935. El espíritu de la rehabilitación de 1933 está amenazado: desde fuera está amenazado por América (igual a movilización técnica) y por Rusia (igual a movilización económica). «Esta Europa, que en incurable ceguera siempre está a punto de dar el salto para apuñalarse a sí misma, se halla hoy atenazada entre Rusia, por una parte, y América, por otra. Metafísicamente hablando, Rusia y América son ambas lo mismo; en ambos lados se da el mismo frenesí desesperante de la técnica desencadenada y de la organización sin fondo del hombre normal. Cuando el más recóndito rincón del globo terrestre ha sido conquistado técnicamente y explotado económicamente, cuando cualquier suceso, en el lugar y tiempo que sea, se ha hecho accesible con la rapidez que se quiera…, cuando tiempo significa solamente velocidad, instantaneidad y simultaneidad, desapareciendo el tiempo como historia de toda existencia de cualquier pueblo, cuando el boxeador pasa por ser la gran figura de un pueblo, cuando el número millonario de las masas congregadas significa un triunfo, entonces, por encima de todo este aquelarre, sigue imponiéndose como un fantasma la pregunta: ¿para qué?, ¿adonde?, ¿y luego qué?» (EM, pág. 29).

Pero el espíritu de la rehabilitación está amenazado también desde dentro por el racismo («dirección organizativa de la masa de la vida y la raza de un pueblo»).

En la revolución nacionalsocialista había visto Heidegger una fuerza de resistencia contra la incurable evolución de la modernidad. Ahí estaba para él «la verdad interna y la grandeza de este movimiento» (EM, pág. 152). Pero en 1935 ve el peligro de que se pierdan los mejores impulsos del mismo, para ser sacrificados en aras del «desesperante frenesí de la técnica desencadenada y de la organización sin fondo del hombre normal» (EM, pág. 28). En esta situación el filósofo tiene que conservar y defender la verdad originaria de la rehabilitación revolucionaria. Pero ha de armarse de paciencia. «La filosofía es intempestiva por esencia, pues se encuentra entre aquellas pocas cosas cuyo destino sigue siendo no poder encontrar nunca una resonancia inmediata en su hoy respectivo, y no poder legitimarse nunca para encontrarlo» (EM, pág. 6).

Pero Heidegger no dedica ni una sola palabra al hecho de que él mismo había sucumbido poco antes a la tentación de querer suscitar una «resonancia inmediata». En todo caso, fracasada la conquista del poder por parte de la filosofía, Heidegger regresa a la filosofía solitaria, que, siguiendo el ejemplo de Hölderlin, quiere enfrentarse en combate singular al «peligro de oscurecimiento del mundo» en la época presente. En su fracasada excursión a la política, Heidegger ha aprendido que «la preparación de lo verdadero» no se produce instantáneamente. Es cierto que el «hacerse manifiesto del ser» (*Seyn*) ya acontece ocasionalmente ahora en la filosofía, en su filosofía; sin embargo, hasta que este acontecer irradie en la sociedad entera y la transforme desde sus raíces, habrá de transcurrir un «largo tiempo», que precisamente por eso se mantiene como un «tiempo de indigencia. En ese lugar de indigencia metafísica» tienen que aguantar los espíritus, bien sea Hölderlin, bien sea Heidegger, para mantener despierto el recuerdo de lo que todavía está por venir.

Por tanto, Heidegger se mantiene firme en su fantasía filosófica, pero comienza a desvincularla de su implicación en la política nacionalsocialista.

El nacionalsocialismo realmente existente se convierte para él cada vez más en un sistema de la revolución traicionada, que según su manera de ver

representaba una revolución metafísica, un «hacerse manifiesto del ser» (*Seyn*) en el suelo de la comunidad de un pueblo. De esta manera, el auténtico nacionalsocialista, y como tal continúa sintiéndose también Heidegger, tiene que pasar a ser un pensador en tiempo de indigencia.

Heidegger extrae lo mejor que puede del fracaso del rectorado: se inscribe a sí mismo en su historia del ser como un heraldo que ha llegado demasiado pronto y por eso corre el peligro de ser triturado y rechazado por su época. Se siente hermano de Hölderlin.

Capítulo diecisiete

En las últimas elecciones libres, celebradas el 6 de noviembre de 1932, los nacionalsocialistas habían alcanzado un treinta y tres y medio por ciento de los votos. En las elecciones de marzo de 1933, después de la quema del edificio de la Dieta Imperial, de la exclusión del KPD y de intimidaciones masivas a lo que quedaba de la oposición, el NSDAP todavía no atrajo hacia sí a la mayoría del pueblo. En las elecciones para la Dieta Imperial del 12 de noviembre de 1933, cuando ya sólo había una lista única y las elecciones iban unidas a un plebiscito sobre la salida de la Sociedad de Naciones, el 92 por ciento votó a favor del NSDAP. Sin duda en este resultado electoral no se refleja adecuadamente la manera de sentir del pueblo. En ese momento no era tan grande la adhesión a Hitler. Pero puede suponerse que a finales de los años treinta la mayoría abrumadora del pueblo apoyaba en rasgos generales la política de Hitler. Y esto no porque el terror, la unificación y la intimidación fueran tan eficaces, sino porque la política de Hitler en ese momento se había acreditado con sus éxitos ante la gran mayoría. El 28 de abril de 1939 Hitler ofrece un resumen de sus éxitos en un gran discurso: «Yo he superado el caos en Alemania, restablecido el orden y elevado enormemente la producción en todos los campos de nuestra economía nacional… Los siete millones de parados, que tan hondamente llegaban al alma de todos, gracias a mis esfuerzos han sido incorporados enteramente a producciones útiles… No sólo he unificado políticamente el pueblo alemán, sino que además lo he armado militarmente. Y por otra parte, he intentado eliminar hoja a hoja aquel tratado que, en sus 448 artículos, contiene la opresión más vil que jamás se ha infligido a pueblos y hombres. Yo he devuelto al Imperio las provincias que nos fueron robadas en 1919, he conducido de nuevo a la patria a millones de alemanes que nos

habían sido arrancados y se sentían profundamente infelices, he restablecido la milenaria unidad histórica del ámbito de vida alemán, y me he esforzado… por conseguir todo esto sin derramar sangre o imponer a otros el sufrimiento de la guerra. He conseguido todo esto por mis propias fuerzas…, desde mi condición de un trabajador todavía desconocido hace veintiún años y de soldado de mi pueblo»[300].

También Heidegger podía aprobar punto por punto este balance de éxitos. Daba la bienvenida a la unidad política interior del pueblo, producida dictatorialmente. Despectivo frente a la democracia de Weimar, no se escandalizó en absoluto ante la exclusión de la oposición política. Heidegger nada tenía que oponer al principio de caudillaje y seguimiento. El régimen nacionalsocialista había dado de nuevo trabajo a muchos hombres, haciéndolos nuevamente «capaces de ser-ahí» (Heidegger, en una conferencia de febrero de 1934). La salida de la Sociedad de Naciones y la derogación unilateral del Tratado de Versalles eran para Heidegger una manifestación de la voluntad de auto-afirmación del pueblo, como cumplimiento de «aquella exigencia originaria del ser-ahí de que éste conserve y salve su propia esencia». La política de anexión de Hitler merecía su apoyo, pues le había parecido escandaloso que «dieciocho millones de alemanes, aunque pertenecían al pueblo, no pertenecían al imperio, ya que vivían fuera de sus límites»[301]. La política interna y externa del régimen correspondía a las representaciones políticas de Heidegger, por más que éstas nunca se perfilaran con claridad.

Según él, el nacionalsocialismo es el «camino diseñado para Alemania»[302]; es cuestión de «aguantar» durante un tiempo suficiente, le decía en Roma a Karl Löwith en el verano de 1936. Sin embargo, este asentimiento había descendido de nuevo a la condición de una simple opinión política. Se había evaporado la pasión metafísica. Heidegger opinaba, en efecto, que los nacionalsocialistas llevaban una buena política: la eliminación del paro, la paz social, la revisión del Tratado de Versalles, etcétera. Entretanto, estaba claro para él que la visión de la revolución metafísica, que antaño lo atrajera hacia la arena política, no se había hecho realidad. Y mientras con un «laborioso tanteo», tal como escribe a Jaspers el primero de julio de 1935, intenta conectar de nuevo con el «trabajo

interrumpido» en el semestre de invierno de 1932-1933, cada vez puede cerrarse menos a la visión de que la transición de la Edad Moderna al tiempo nuevo de momento permanece reservada solamente al pensamiento solitario, a un pensamiento que quiere detectar las huellas de la dinámica arrolladora de la modernidad y, con ello, de la razón profunda por la que fracasaron las propias ambiciones político-filosóficas. Sin duda había infravalorado esta dinámica cuando consideró la revolución nacionalsocialista como una ruptura en la profundidad del tiempo. Los años que van de 1935 a 1938 están dedicados al trabajo de reinterpretación. Todavía en 1935, en las lecciones de metafísica, había reconocido verdad «interna y grandeza» al nacionalsocialismo, refiriéndose con ello a lo resistente frente a la Edad Moderna. Durante los años siguientes, en los que se ocupa con la dimensión inacabable del proyecto de la modernidad, cambia su óptica, y el nacionalsocialismo ya no se le presenta como «salida» de la modernidad, sino como su «expresión» especialmente consecuente. Descubre que el problema es el propio nacionalsocialismo, siendo así que él lo había tomado por la solución del problema. Heidegger ve hervir en el nacionalsocialismo el furor de la modernidad: el frenesí técnico, el dominio y la organización, o sea, la impropiedad como movilización total.

De todos modos, Heidegger no se avergüenza de interpolar esta visión posterior en observaciones anteriores sobre el movimiento. Así sucedió con la publicación en 1953 de las lecciones de metafísica de 1935. Allí, en la observación sobre la verdad interna y grandeza del movimiento, intercala entre paréntesis la aclaración de que lo opinado es la grandeza de lo terrible, a saber, «el encuentro de la técnica determinada planetariamente y del hombre moderno». Según veremos inmediatamente, tenemos aquí una interpretación que Heidegger desarrolla por primera vez después del curso de metafísica, a saber, en las lecciones sobre Nietzsche, en sus esbozos filosóficos secretos, las *Aportaciones a la filosofía*, y en la conferencia titulada *La fundamentación de la moderna imagen del mundo mediante la metafísica*, que aparece después de la guerra bajo el título *La época de la imagen del mundo*, uno de los escritos más influyentes de Heidegger.

Por tanto, entre 1935 y 1938 Heidegger elabora su desencanto por el hecho de que la revolución metafísica no se ha producido como política; intenta comprender el poder avasallador de la Edad Moderna, así como aquello que se ha posesionado de él mismo y la manera de deshacerse de esta argolla.

¿Qué Moloc es esta Edad Moderna en la que se han hecho añicos las esperanzas político-filosóficas de Heidegger, y que le ha hecho buscar de nuevo el asilo del pensamiento solitario?

En *La época de la imagen del mundo* Heidegger describe la Edad Moderna con imágenes propias de la movilización total. Con ello se refiere a Ernst Jünger, aunque sin citarlo explícitamente. La técnica de las máquinas, la ciencia y la investigación se han conjugado en un poderoso sistema, en un sistema del trabajo y de las necesidades. El pensamiento técnico no sólo rige la investigación y la producción en sentido estricto, sino que también se desarrolla a manera de disposición técnica la conducta de los hombres consigo mismos, entre ellos y con la naturaleza. El hombre se interpreta a sí mismo a través de conceptos de disponibilidad técnica. Y eso se extiende también al arte, que «como producción artística» permanece adosado al universo productivo de la modernidad. La cultura en conjunto se tiene por un «fondo disponible» (*Bestand*) de «valores», que pueden administrarse, calcularse, invertirse y planificarse. Entre estos valores culturales se cuentan también las vivencias y tradiciones religiosas, que se rebajan asimismo a la condición de un medio para asegurar la existencia del todo. Con semejante instrumentalización de la trascendencia se ha conseguido el estado de «desdivinización» completa del mundo (H, pág. 74). Por tanto, la Edad Moderna es para Heidegger: técnica de las máquinas, ciencia instrumental, tráfico cultural y desdivinización. Sin embargo, en lo dicho se trata solamente de los signos más urgentes, que se echan de ver con facilidad. Ahora bien, ahí está como base una «actitud fundamental» metafísica, una visión que determina todos los ámbitos y actividades de la vida de cara al ente en conjunto. Está ahí en juego una decisión sobre lo que ha de valer como ente y sobre aquello de lo que se trata en todo hacer y omitir. Según Heidegger, esta actitud fundamental está definida por la transformación del hombre en un «sujeto», sujeto para el que

el mundo pasa a ser un conjunto de «objetos», o sea, de meros objetos reales y posibles que pueden ser dominados, usados, rechazados o eliminados. El hombre se implanta, ya no se experimenta como insertado en un mundo, sino que este mundo se convierte para él en un enfrente, que él fija en la *imagen del mundo*. «El hombre pasa a ser el centro de referencia del ente como tal» (H, pág. 86).

Pero ¿no ha sido eso siempre así? No, dice Heidegger, una vez fue de otro modo y, bajo pena de ocaso, tendrá que volver a ser diferente.

Fue de otro modo en la Grecia antigua. En esta conferencia Heidegger ofrece una exposición comprimida de su imaginación relativa a la manera *inicial* de morar en el mundo. Para la Antigüedad griega (y, por tanto, también para nuestro futuro, si queremos tener alguno) es válido que: «El ser es lo que sale y se abre, lo que en su acto de comparecer llega sobre el hombre como el que hace presente, es decir, como aquel que, en tanto percibe, se abre a sí mismo para el que se hace presente. El ser no llega a ser lo que es por el hecho de que primeramente lo intuye el hombre en el sentido del representar… Más bien, es el hombre el intuido por el ser, por lo que se abre para la presencia congregada en él. La esencia del hombre en el gran periodo griego se cifra en ser intuido por el ser, en estar incluido y conservado en lo abierto por él y así llevado por él, en ser aguijoneado por sus contrastes y ser marcado por su escisión» (H, pág. 88).

Esta exposición comprimida no es tan clara que haga innecesaria una aclaración. Para el pensamiento griego el mundo es un escenario donde el hombre se presenta entre sus iguales y entre las cosas, para actuar y ver allí, lo mismo que para ser tratado y visto. El lugar del hombre es un puesto de lo visible en un doble sentido: se muestra a sí mismo (y sólo cuando se muestra es él realmente, en caso contrario está en la caverna de lo privado, es un «idiota»), y es el ser al que puede mostrarse el ente restante. Para el pensamiento griego «aparición» no es ningún modo deficiente del ser. Por el contrario, ser es aparición y nada más. De ahí que para Platón todavía el ser supremo se daba siempre al ver, como idea. El hombre fue entendido como un ser que comparte con el resto del mundo el ver y el poderse mostrar. No sólo el hombre, sino también el mundo en conjunto quiere llegar a manifestarse; éste no es sólo lo intuido pasivamente, el material

para nuestras miradas e intervenciones. Por así decirlo, en el pensamiento griego el mundo mira retrospectivamente. El hombre expresa con especial pureza el fundamental rasgo cósmico de que todo lleva un impulso hacia la aparición y, por tanto, es el punto de la máxima visibilidad, en el sentido activo y en el pasivo. En consecuencia, el hombre griego inventó también el teatro, que es el escenario del mundo en un sentido reduplicativo. Para el griego el universo en su conjunto tiene propiedades de escenario. El hombre es el lugar abierto del ser.

Según la persuasión de Heidegger, en estas relaciones hay un ser más rico, más intenso, una anchura abierta. En contraste con esto, el hombre moderno se encuentra en la prisión de sus proyectos, y experimenta lo que le acaece desde fuera como una desviación, un accidente, una casualidad. Así desaparece del mundo el misterio, la plenitud, el abismo, el destino, la gracia. «Por primera vez donde el ente se ha convertido en objeto de la representación, el ente, en cierto sentido, pierde el ser» (H, pág. 99).

La historia del ser en Heidegger muestra la siguiente articulación: los griegos actuaban en un escenario abierto, donde hacen su aparición el hombre y el mundo, que desarrollan entre sí sus tragedias y comedias, siendo conscientes del poderío y de la plenitud del ser, que permanece misterioso y oculto. En la época cristiana el ser está escondido en Dios, al que los hombres salen al encuentro con reverencia. Pero ya en ella se examinan con curiosidad las semejanzas y correspondencias entre el creador y lo creado, cayendo a la postre en la ambición de reproducir lo creado en lo hecho por uno mismo. Y la Edad Moderna pasa completamente al «ataque» (H, pág. 106). «En el imperialismo planetario del hombre organizado técnicamente alcanza el subjetivismo humano su cúspide suprema, a partir de la cual él se establecerá en la llanura de la uniformidad organizada y se instalará allí. Esta uniformidad pasará a ser el instrumento más seguro del dominio completo, a saber, técnico, sobre la tierra» (H, pág. 109).

Asumiendo y a la vez invirtiendo el pensamiento de Max Weber acerca del mundo desencantado de la modernidad, Heidegger habla de nuestro *hechizo* por el mundo de la técnica. La historia moderna, dice, se mueve bajo un encanto. ¿Hay alguna salida?

En 1933 Heidegger había creído que la salida colectiva de la cápsula acerada de la modernidad era ya una realidad histórica. Cinco años más tarde constata que no se ha dado esta oportunidad de un giro fundamental, ni se dará de momento en el nivel político. Ahora entiende la revolución y lo emanado de ella como un suceso que todavía se halla enteramente bajo la moderna movilización total, sin que él reflexione con actitud autocrítica sobre su propio compromiso.

Su diagnóstico suena de este modo: la Edad Moderna entra en el estadio de la más dura confrontación entre las concepciones concurrentes del enseñoreamiento del mundo, tales como el americanismo, el comunismo y el nacionalsocialismo. Las respectivas «actitudes fundamentales» se enfrentan fuertemente entre sí y se defienden con decisión, pero todo acontece en el suelo común de la modernidad encantada técnicamente. «En aras de esta lucha… el hombre pone en juego el poder ilimitado del cálculo, de la planificación y de la producción de todas las cosas» (H, pág. 92).

El *cálculo* caracteriza al americanismo, la *planificación* al comunismo y la *producción* al nacionalsocialismo.

Desde la perspectiva global del Heidegger crítico de la modernidad, que en su curso sobre Nietzsche califica también esta situación como «época del absurdo consumado» (N II, pág. 9), todo esto es un único «entramado de perdición», como dirá más tarde Adorno con otra jerga.

Si miramos largamente a la oscuridad, siempre hay algo en ella. Heidegger se esfuerza por establecer diferencias en la tiniebla general. La modernidad ciertamente es en conjunto «una rebelión del sujeto», pero no es lo mismo que «el que quiere y tiene que ser el sujeto, el sujeto que como ser moderno ya es, sea el hombre limitado a su arbitrariedad y el yo puesto en manos de su capricho, o bien el nosotros de la sociedad; que sea el hombre como individuo, o bien como comunidad; que sea el hombre como personalidad en la comunidad, o bien como mero miembro del grupo corporativo; que sea él como Estado, nación y pueblo, o bien como la humanidad general del hombre moderno» (H, pág. 90).

Lo que Heidegger quiere está claro. Lo dice con suficiente claridad cuando al cabo de unas pocas frases habla de la «insustancialidad del subjetivismo en el sentido del individualismo». El «nosotros», la

«personalidad en la comunidad» y el «pueblo» son las formas menos desamparadas de ser sujeto en la modernidad. Y así es como legitima sus propios manejos políticos, si bien no bajo la modalidad originariamente pensada de una revolución metafísica, sino bajo la forma de la mejor opción posible dentro de la general falta de sustancia en los tiempos modernos. Sin embargo, eso no es todavía lo acertado, la necesidad que urge.

Heidegger tiene que evitar tergiversaciones. No se trata de un «rechazo de la época». Un pensamiento que se obstina en la «reivindicación del poder de la negación» permanece encadenado a lo negado y pierde con ello su fuerza para abrir. Tampoco se trata de una mística «deshistorizada». El ser del ente, al que se abre el pensamiento, no es ningún Dios sin mundo. Muy al contrario, tal pensamiento quiere conquistar de nuevo una perspectiva en la que el mundo se convierta otra vez en un espacio donde, según dice Heidegger en las lecciones de metafísica del año 1935, «cada cosa, un árbol, una montaña, una casa, una llamada de pájaro pierda enteramente la indiferencia y la normalidad» (EM, pág. 20).

En qué medida este pensamiento pertenece a la cercanía del arte, es algo que Heidegger esclarece en su conferencia *El origen de la obra de arte*, pronunciada por primera vez en 1935. Tomando como ejemplo un cuadro de Van Gogh que representa las botas gastadas del artista (y que Heidegger tomó equivocadamente por unas botas de labriego), describe allí cómo el arte lleva las cosas a su aparición de tal manera que éstas pierden su «indiferencia» y «normalidad». El arte no describe, sino que hace visible. Lo que el arte erige como obra, se congrega juntamente en un mundo propio, que mantiene su transparencia para un mundo en conjunto, y de tal manera que el acto formador de mundo se hace experimentable como tal. Así la obra a la vez se representa a sí misma como una fuerza donadora de sentido, que «mundea», a través de la cual el ente se hace «más ente». Por eso

Heidegger puede decir que la esencia del arte está «en sacar a la luz un lugar abierto en medio del ente, un lugar en cuya apertura todo es distinto de lo usual» (H, pág. 58).

La obra de arte es también algo producido. ¿Cómo delimita Heidegger la producción del arte frente a la producción técnica, analizada en el artículo

sobre la *Imagen del mundo*?

Para indicar la diferencia, Heidegger introduce el concepto de *tierra*. *Tierra* es la naturaleza impenetrable, que se basta a sí misma. «La tierra es lo que esencialmente se cierra» (H, pág. 33). La «objetivación técnico-científica» quiere penetrar en la naturaleza, arrancarle el misterio de su funcionamiento. Sin embargo, por este camino nunca entenderemos lo que la naturaleza *es*. Se da este subsistir-en-sí de la naturaleza, que es su manera de sustraerse. Experimentar explícitamente esta «sustracción» significa abrirse al encerramiento fascinante, a la «terrenidad» de la naturaleza. No es otra cosa lo que intenta el arte. Podemos determinar el peso de una piedra, descomponer los colores de la luz en longitudes de onda; pero en tales determinaciones no se abre el pesar del peso y el brillar del color. «La tierra hace astillas toda penetración en ella tal como es en sí misma» (H, pág. 32). Pero el arte hace visible lo «impenetrable» (H, pág. 32) de la tierra, erige algo a lo que por lo demás no llega ninguna representación; abre un espacio donde puede mostrarse precisamente el «cerrarse» de la tierra. Revela un misterio, pero sin violarlo. El arte no sólo representa un mundo, sino que configura también la admiración, la consternación, el júbilo, la indiferencia ante el mundo. El arte congrega lo suyo en un mundo propio. Heidegger dice: el arte «funda» un mundo, que puede resistir durante un tiempo a la «sustracción» y «decadencia» general del «mundo». Heidegger resalta sobre todo este aspecto formador del mundo y el poderío especial del arte. Utiliza a tal respecto el ejemplo del templo griego, que para nosotros ya no es otra cosa que un monumento de la historia del arte y, sin embargo, antaño era un centro de referencia, alrededor del cual se organizaba la vida de una comunidad, llenándola de sentido y significación. «El templo como obra de arte encaja y congrega a la vez a su alrededor la unidad de aquellos caminos y relaciones en los que el nacimiento y la muerte, la desdicha y la bendición, la victoria y la ignominia, la persistencia y la decadencia, granjean al ser humano la forma de su destino» (H, pág. 27). Con ello el templo confiere al hombre la «forma de mirarse a sí mismo» (H, pág. 28). En esta poderosa manifestación la obra de arte funda el «Dios» de la comunidad, el cual es la suprema legitimación de la misma y la instancia que le da sentido. Por ello Heidegger caracteriza el arte como un acto por el

que la «verdad se pone en la obra» (H, pág. 48). Desde ese punto de vista, en las lecciones sobre Hölderlin, establece un paralelismo entre el arte, el pensamiento y la «acción fundadora de Estado».

Se trata aquí de un pragmatismo festivo, que en primer lugar fundamenta la historicidad de las «verdades» fundadas. Estas, en efecto, tienen una consistencia limitada. En segundo lugar, las «verdades» no se dan en otro lugar que en las obras. «La instauración de la verdad en la obra es la producción de un ente tal que antes no era todavía y nunca volverá a ser de nuevo» (H, pág. 48).

Cuando Heidegger describe el poder originario de las verdades fundadas, se nota que todavía no se ha extinguido la excitación del año 1933, ocasión en la que él vivió la revolución nacionalsocialista como obra total de arte de la acción fundadora de Estado. «La puesta de la verdad en la obra abre de golpe lo terrible y vuelca a la vez lo seguro y aquello que se tiene por tal. La verdad que se abre en la obra no puede justificare por lo anterior, ni derivarse de ello. La obra refuta lo anterior en su condición de realidad exclusiva» (H, pág. 61). Desde el punto de vista de Heidegger, estas frases pueden aplicarse tanto a la política —obra conjunta de la revolución—, como a un templo griego, una tragedia de Sófocles, un fragmento de Heráclito o una poesía de Hölderlin. En cada caso se trata de una acción creadora, que pone al hombre en una relación alterada con la realidad; el arte logra un nuevo espacio de juego, una nueva relación con el ser. Sin embargo, todo acto fundador está bajo la ley del envejecimiento y de la normalización. Lo abierto se cierra de nuevo. Heidegger lo había experimentado especialmente por lo que se refería a la revolución política. «El comienzo es lo más inquietante y poderoso. Lo que viene después no es desarrollo, sino aplanamiento como mera difusión, es un no poder mantenerse dentro del comienzo; es empobrecimiento y exageración» (EM, pág. 119). Así, la salida inicial del mundo moderno se ha paralizado de nuevo, y permanece reservado al pensamiento, en alianza con la poesía, mantener abierto el «espacio de juego» (H, pág. 110) para una relación totalmente distinta con el ser. Acerca de lo que pueda ser esto totalmente distinto, Heidegger, en el artículo sobre la *Imagen del mundo*, acuña la fórmula de la superación del «ser subjetivo» o, más exactamente, la fórmula

según la cual «en el ser humano el ser sujeto ni fue jamás la única posibilidad de esencia incipiente del hombre histórico, ni lo será» (WM, pág. 109).

Pero aquí incurre Heidegger en notables dificultades: la superación del ser subjetivo ha de abrirse mediante un poetizar y pensar que brota de la voluntad dirigida a la obra. Y la obra es expresión de un temple sumamente activista. Pues, ¿qué hacen los poetas y los pensadores? «Arrojan a la acción sobrecogedora el bloque de la obra y conjuran en ella el mundo que así se abre» (EM, pág. 47). La voluntad de obra en Heidegger, ¿no es una potenciación subjetiva especialmente crasa? ¿No es obvio identificar esa voluntad de obra con la voluntad de poder en Nietzsche, que también puede entenderse como potenciación subjetiva? ¿No se trata en ambos casos de protestas subjetivas y pretensiones de poder contra el reinante nihilismo moderno, que los dos filósofos diagnostican?

Heidegger, que en su discurso del rectorado hace suyo explícitamente el diagnóstico de Nietzsche «Dios ha muerto», es consciente por completo de su cercanía respecto de este autor. En el artículo sobre la *Imagen del mundo* ve en él a un pensador que casi ha logrado, pero sólo «casi», superar la Edad Moderna. Allí resume un pensamiento central de sus lecciones sobre Nietzsche, impartidas desde 1936: «Nietzsche se quedó atascado en el pensamiento moderno de los valores». La época que él quiso superar, dice, venció en definitiva sobre él y le estropeó sus mejores pensamientos. Heidegger quiere entender a Nietzsche mejor de lo que él se entendió a sí mismo. Quiere superarlo a través de su camino hacia un nuevo pensamiento del ser. Y, al hacerlo, no puede evitar la confrontación con la apropiación de Nietzsche por parte de ideólogos del nacionalsocialismo como Alfred Baeumler. Semejante apropiación no dejaba de discutirse precisamente entre los ideólogos fuertes del nazismo. Ernst Krieck, por ejemplo, previene sarcásticamente frente a una adaptación de Nietzsche: «En resumen, Nietzsche era enemigo del socialismo, y lo era también del nacionalismo y del pensamiento racial. Si se prescinde de estas tres direcciones intelectuales, quizás habría podido salir de él un nazi destacado»[303].

Arthur Drews, profesor de filosofía en Karlsruhe, en 1934 se muestra indignado por el renacimiento de Nietzsche dentro de sus propias filas.

Afirma que Nietzsche es un «enemigo de todo lo alemán»[304], y que aboga por la formación del «buen europeo», atribuyendo incluso al judío «una función principal en la fusión de todas las naciones». Añade que es un individualista redomado, para quien nada está más lejos que «el principio nacionalsocialista: el provecho común prevalece sobre la utilidad individual». «Después de todo esto» tiene que «parecer precisamente increíble el que se eleve a Nietzsche a filósofo del nacionalsocialismo, pues éste predica… en todas las cosas estrictamente lo contrario del nacionalsocialismo». El hecho de que semejante elevación se produzca una y otra vez, tiene «sin duda su razón principal… en que hoy la mayoría de los que se manifiestan sobre Nietzsche acostumbran picar solamente las "pasas" del pastel de su "filosofía" y, dada su forma de escribir aforística, no tienen ninguna imagen clara de las interconexiones de sus pensamientos».

Fue Alfred Baeumler quien, con su influyente obra *Nietzsche, el filósofo y el político* (1931), tuvo la habilidad tanto de picar «pasas», como de mantener presente a la vez un determinado «nexo de los pensamientos». Explota la filosofía de la voluntad de poder y el experimentar de Nietzsche con el biologismo de su tiempo. Baeumler construye su filosofía de Nietzsche, en la que no encuentra puesto para la doctrina del eterno retorno de lo mismo, basándose en los siguientes elementos: el darwinismo de los poderes de la vida, la idea de la clase de señores y del impulso de configuración, para quien los conglomerados de masas pasan a ser el material plástico, la derogación de la moral mediante el decisionismo vitalista. «En verdad carece de importancia el pensamiento del eterno retorno, visto desde el sistema de Nietzsche»[305], escribe Baeumler. Este, de acuerdo con Nietzsche, quiere procesar la metafísica tradicional: no hay ningún mundo suprasensible de valores e ideas y, naturalmente, ningún Dios; hay solamente un fondo pulsional. Basta con que Baeumler radicalice la interpretación fisiológica de Nietzsche para que en definitiva salgan de ahí exclusivamente la «raza» y la «sangre».

De hecho, la mística de la sangre y la raza es una consecuencia posible de la voluntad de poder entendida fisiológicamente; y Heidegger lo ve así, aunque él, a diferencia de Baeumler, lo juzgue negativamente: «Para

Nietzsche la subjetividad es incondicionalmente subjetividad del cuerpo, es decir, de las pulsiones y afectos, o sea, de la voluntad de poder… Por eso, la esencia incondicional de la subjetividad se desarrolla necesariamente como brutalidad de la bestialidad. Al final de la metafísica está la frase: *Homo est brutum bestiale*. La expresión de Nietzsche relativa a la “bestia rubia” no es una exageración ocasional, sino la característica y la palabra distintiva de una conexión en la que él se hallaba conscientemente, aunque sin penetrar en las relaciones históricas esenciales» (N II, pág. 200).

Según Heidegger, la glorificación de la «bestia rubia» es la consecuencia nihilista de la «rebelión del sujeto».

También Heidegger había tenido que soportar que los ideólogos nazis le hicieran el reproche de «nihilismo». Tal como hemos citado antes, Krieck escribe en 1934: «El sentido de esta filosofía es un ateísmo declarado y un nihilismo metafísico, tal como, por lo demás, ha sido defendido entre nosotros por literatos judíos, o sea, es un fermento de descomposición y disolución para el pueblo alemán». En las lecciones sobre Nietzsche, Heidegger da la vuelta al asunto e intenta demostrar que la voluntad de poder, a la que apelan los ideólogos del nazismo, no es superación, sino consumación del nihilismo, sin que en general lo hayan notado los adeptos de Nietzsche. Así, las lecciones sobre Nietzsche vienen a parar en un ataque frontal a la metafísica degenerada del racismo y del biologismo. Heidegger admite la utilizabilidad parcial de Nietzsche para la ideología reinante, pero a la vez se distancia de él. Por otra parte, intenta apoyarse en Nietzsche, si bien exponiendo su propio pensamiento como una superación del mismo en medio de un seguimiento de sus huellas.

Nietzsche quería derribar la metafísica tradicional partiendo de una frase profundamente metafísica, que según la formulación de Schelling dice así: «Querer es ser original». Nietzsche no entiende la voluntad como aquella tradición que llega hasta Schopenhauer. Para él la voluntad no es deseo, impulso indistinto, sino un «poder mandar», una fuerza para hacer que crezca el ser. «Querer en general es lo mismo que querer ser más fuerte, querer crecer».

La voluntad es voluntad de crecimiento del poder de la vida. Para Nietzsche la autoconservación sólo es posible en la lógica del crecimiento.

Lo que sólo tiene la fuerza de la propia conservación, perece. Un ser solamente se conserva cuando crece, se intensifica, se extiende. Lo vivo no tiene ningún sentido trascendente, pero tiene un sentido inmanente que le marca la dirección: está orientado hacia un crecimiento de intensidad y hacia el éxito. Intenta integrar lo extraño en la propia esfera de poder y en la propia figura. Lo vivo actúa subyugando. Es un proceso energético y como tal «carece de sentido», porque no está dirigido a ningún fin superior. ¿Merece Nietzsche el nombre de nihilista? Presenta su doctrina como una superación del nihilismo mediante su consumación.

Pretende consumar el nihilismo poniendo de manifiesto el nihilismo secreto que va implícito en la larga historia del sentido dado a través de la metafísica. Desde siempre, dice Nietzsche, los hombres han considerado algo como «valor» cuando podía servir a la conservación y al crecimiento de la propia voluntad de poder, o bien a la defensa frente a poderes superiores. Por tanto, detrás de toda posición y estimación de valores está la voluntad de poder. Eso tiene validez también en relación con los «valores supremos»: Dios, las ideas, lo suprasensible. Pero esta voluntad de poder durante largo tiempo no ha sido transparente para sí misma. A lo hecho por ella misma se le ha atribuido un origen suprahumano. Los hombres creían haber hallado verdades autónomas, cuando en realidad se habían limitado a inventarlas desde la fuerza de la voluntad de poder. Desconocieron su propia energía creadora de valores. Sin duda preferían ser víctimas y receptores de dones a ser actores y donadores, quizá por miedo a la propia libertad. Esta desvirtuación fundamental de la propia energía creadora de valores fue forzada más todavía por los valores suprasensibles establecidos. A partir de lo suprasensible quedó sin valor el más acá, el cuerpo y la finitud. Sin duda faltaba ánimo para la finitud. Y en este sentido aquellos valores suprasensibles fueron inventados como defensa protectora contra la amenaza por parte de la nada y de la finitud, e incluso dieron origen a la fuerza necesaria para la desvalorización nihilista de la vida. Bajo el cielo de las ideas los hombres nunca llegaron cabalmente al mundo. Nietzsche quiere derribar definitivamente este cielo de las ideas —lo cual es la consumación del nihilismo—, para que se aprenda finalmente qué significa «permanecer fiel a la tierra», lo cual equivale a la superación del nihilismo.

Según el diagnóstico de Nietzsche, Dios está muerto, pero permanece la rigidez de la humildad; y lo «terrible», de lo que Nietzsche habla, consiste en desprenderse de esta rigidez de la humildad, en la irrupción del sí embriagador, eufórico de la vida dionisiaca. En eso quiere distinguirse del nihilismo de la mera desilusión. El nihilismo moderno pierde un más allá sin ganar un más acá. Pero Nietzsche quiere enseñar en el arte cómo se gana cuando se pierde. Todos los éxtasis, todas las beatitudes, las ascensiones del sentimiento al cielo, todas las intensidades que en tiempos se pegaban al más allá, tienen que congregarse en la vida de aquí. Hay que conservar las fuerzas de la trascendencia, pero reorientándolas en la inmanencia. Rebasar y, sin embargo, «permanecer fiel a la tierra», eso es aquello de lo que Nietzsche cree capaz a su superhombre, al hombre del futuro. El superhombre, tal como lo esboza Nietzsche, está libre de religión, aunque no en el sentido de que la haya perdido; más bien, la ha recuperado en sí mismo. De esa manera la doctrina del eterno retorno de lo mismo no tiene el rasgo de un cansancio resignado del mundo. El movimiento circular del tiempo no ha de vaciar el acontecer en el absurdo y la inutilidad, sino que en Nietzsche pretende condensar el pensamiento del retomo. Su imperativo proclama: vive el instante de tal manera que puedas desear sin aversión que dicho instante vuelva para ti. ¡Que se repita!

Pasemos ahora a Heidegger. Este sigue a Nietzsche en la crítica del idealismo, y también en el «permaneced fieles a la tierra». Pero precisamente en este punto critica a Nietzsche y le echa en cara que su filosofía de la voluntad de poder no ha permanecido fiel a la tierra. Para Heidegger «permanecer fiel a la tierra» significa: no perder el ser a través de la implicación en el ente. Nietzsche, dice Heidegger, partiendo del principio de la voluntad de poder, lo introduce todo en el círculo del hombre que valora. El ser, con el que tiene que habérselas el hombre y que él mismo es, se considera enteramente como un «valor». El ser se disuelve falsamente en el hecho de que en cada caso tiene «valor» para el hombre. Nietzsche quería animar al hombre para sí mismo, erigirlo. Heidegger dice: de ahí no ha surgido solamente un erigirse, sino además una rebelión; una rebelión de la técnica y de las masas, que ahora a través del dominio técnico se convierten completamente en lo que Nietzsche llamó los «últimos

hombres», los cuales, «parpadeando», se establecen en sus moradas y en su pequeña felicidad, y con suma brutalidad se defienden contra toda merma de su seguridad y sus estados de posesión. «El hombre se entrega a la rebelión», dice también Heidegger mirando al presente de Alemania; «el mundo se convierte en objeto… La tierra misma sólo puede mostrarse como el objeto del ataque… La naturaleza aparece por doquier… como el objeto de la técnica». Según Heidegger, todo eso está delineado ya en Nietzsche, que considera el ser solamente desde la perspectiva de las valoraciones estéticas, teoréticas, éticas y prácticas, por lo cual no acierta a dar en él. Para la voluntad de poder el mundo ya no es sino el conjunto de «condiciones de conservación e incremento».

Heidegger pregunta: «¿Pero hay manera más alta de estimar el ser que la de elevarlo a la condición de valor?». Y responde: «Sin embargo, en tanto el ser es estimado como un valor, ha sido denigrado ya al nivel de una condición puesta por la voluntad de poder», y con ello «queda borrado el camino de la experiencia del ser mismo».

Sabemos entretanto que la «experiencia del ser» no significa la experiencia de un mundo superior, sino la experiencia del carácter inagotable de la realidad y la admiración por el hecho de que en su medio comparece con el hombre un «lugar abierto», en el cual la naturaleza abre sus ojos y nota que está ahí. En la experiencia del ser el hombre se descubre a sí mismo como espacio de juego. No está cautivo y precipitado en el ente. En medio de las cosas tiene «juego», a la manera como la rueda ha de tener «juego» en el cubo para moverse. El problema del ser, dice Heidegger, es en definitiva un «problema de la libertad».

La experiencia del ser está extinguida allí donde individuos o culturas enteras se petrifican en los respectivos rituales de contacto con la realidad, sea en el terreno teórico, en el práctico, o en el moral, cuando ellos están «embargados» por el propio proyecto y pierden la conciencia de la relatividad de esta relación con el ser, y así pierden también la fuerza de trascenderla. Hay un relativismo de cara al «gran torrente escondido» (Heidegger) del tiempo, en el cual se mueven nuestras verdades y culturas como frágiles balsas.

Por tanto, el ser no es un algo redentor; el ser, dicho sin pasión, es el concepto límite y el resumen de todas las relaciones practicadas, pensadas o todavía impensables con el ser. Por tanto, la historia del ser es para Heidegger una sucesión histórica de relaciones fundamentales con el ser. En el artículo sobre la *Imagen del mundo* Heidegger ofreció un esbozo de la sucesión de estas relaciones con el ser o, podría decirse también, de paradigmas culturales. La sucesión misma no realiza ningún «sentido superior» que se halle por encima de ella. Para Heidegger se trata más bien de un juego de posibilidades. En un escrito posterior leemos al respecto: «El ser… no tiene ningún fundamento, juega como abismo… El pensamiento llega a través de un salto a la anchura de aquel juego de cara al cual está puesta nuestra esencia humana».

El pensamiento del ser es para Heidegger este movimiento «lúdico» del mantener abierto para el horizonte inmenso de las posibles relaciones con el ser. Por eso tampoco podemos preguntar a Heidegger qué es el ser, pues entonces le pediríamos una definición de algo que es ello mismo el horizonte de toda posible definición. Y porque la pregunta del ser es esta apertura de horizonte, su sentido no puede estar en que se le dé una respuesta. Una de las fórmulas de Heidegger para el rechazo de la suposición de que se llega finalmente a dar respuesta a la cuestión del ser se encuentra en las lecciones sobre Nietzsche: «Con el ser no hay nada que hacer»… Esto significa: el ser no es algo a lo que podamos agarrarnos. Es lo simplemente disolvente en relación con las concepciones del mundo, que se encaminan a fijar y conceder seguridad. La pregunta por el ser ha de impedir que el mundo se convierta en imagen del mundo. Cuando Heidegger advirtió que este «ser» mismo podía convertirse en una imagen del mundo, escribió «ser» (*Seyn*) con i griega y a veces recurrió a cruzar la palabra «ser» con una línea.

Para Heidegger Nietzsche era todavía un filósofo de la imagen del mundo.

De hecho, su pensamiento produce el efecto de un cuadro acabado, especialmente en la doctrina del eterno retorno de lo mismo. Con ese pensamiento se borra la dimensión del tiempo, en tanto éste queda concluido a manera de círculo; y ello sucede a pesar de que Nietzsche,

apoyándose en el «devenir» de Heráclito, propiamente quisiera orientar su pensamiento hacia el tiempo. Ahí está sin duda el punto esencial de la oposición entre Nietzsche y Heidegger: el primero piensa el tiempo dentro de la dinámica de la voluntad de poder y lo redondea de nuevo como ser en el eterno retorno. Heidegger, en cambio, intenta mantener el pensamiento de que el sentido del ser es el tiempo.

Procede del filósofo japonés Nishida la imagen según la cual las religiones, los esbozos de sentido y las culturas son las balsas frágiles que los hombres construyen en alta mar y con las que se mueven a través de los tiempos durante un periodo. Según el punto de vista heideggeriano, Nietzsche, alentado por la embriaguez del trabajo rico en invenciones y por el triunfo de haber confeccionado la balsa, perdió de vista las mareas y el mar abierto. Y eso es olvido del ser. Heidegger mismo quiere mirar hacia el mar, y por eso deja que la pregunta por el ser le recuerde el balancearse de las cosas.

Sin embargo, según ha puesto de relieve Karl Löwith en una crítica de las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche, puede cuestionarse quién de los dos, Heidegger o Nietzsche, pensó más radicalmente en dirección a lo abierto, y quién de ellos volvió a buscar soporte en una dimensión envolvente. En cualquier caso, para Nietzsche la vida «dionisiaca», que lo envuelve todo, no era ningún fundamento sustentador, sino un abismo, que constituye una amenaza para nuestro intentos «apolíneos» de fijarnos por nosotros mismos. Quizás habría sido Nietzsche el que hubiese podido echar en cara a Heidegger una falta de radicalidad en la superación de la necesidad de seguridad. Quizás él habría considerado también el «ser» de Heidegger solamente como un trasmundo platónico, que nos ofrece protección y seguridad.

Al tratar de la doctrina del eterno retomo, Heidegger habla de que Nietzsche retuvo sus mejores intuiciones porque no había todavía ningún «lugar para el desarrollo» de algunos de sus pensamientos (N I, pág. 264). Cita la frase de Nietzsche: «Uno ya no ama su conocimiento tan pronto como lo ha comunicado» (N I, pág. 265).

Heidegger comenta con tanta comprensión el silencio de Nietzsche, que se nota inmediatamente cómo él también aquí habla de sí mismo. «Si

nuestro conocimiento se limitara a lo publicado por Nietzsche mismo, nunca podríamos experimentar lo que éste ya sabía, lo que preparaba y rumiaba constantemente, pero reteniéndolo. Por primera vez una mirada a los escritos postumos ofrece una imagen clara» (N I, pág. 266).

Cuando Heidegger hizo esta observación, él mismo trabajaba en un manuscrito que «retuvo»; andaba inmerso en pensamientos para cuya comunicación, a su juicio, no había llegado aún el tiempo: las *Aportaciones a la filosofía*, con el subtítulo de *Sobre el evento*.

Capítulo dieciocho

En relación con la versión «pública» del pensamiento de Heidegger sobre el ser en torno a 1938 tiene validez la frase: «Con el ser no hay nada que hacer»… El ser se sustrae cuando lo queremos captar directamente. Pues todo cuanto captamos se convierte por ello mismo en un ente, se convierte en objetos que nosotros llevamos al orden de nuestro saber o de nuestros valores, que podemos dividir, descomponer, establecer como modelos y transmitir apelando a ellos. Todo eso no es el ser, pero todo eso se da porque nos hallamos en una relación con el ser. Es el horizonte abierto en el que nos sale al encuentro el ente. Y la pregunta por el ser no busca un ente supremo, que en otrora se llamó Dios, sino que debe crear la distancia que permite experimentar de pronto dicha relación. Ahora bien, esta experiencia transforma. El hombre nota que él es «libre» frente al mundo; se ha abierto en él un «espacio de juego».

En una lección sobre Nietzsche se encuentra una insinuación oscura que nos sitúa en las huellas de otra versión de la pregunta de Heidegger sobre el ser. «Tan pronto como el hombre en su mirada al ser se deja atar por éste, queda arrobado, de manera que, por así decirlo, se extiende entre él mismo y el ser y está fuera de sí. Este ser elevado por encima de sí mismo y ser atraído por el ser mismo es el “eros”» (N I, pág. 226).

Las *Aportaciones* a la filosofía, escritas entre 1936 y 1938, sin que entonces estuvieran destinadas a ser publicadas, constituyen un documento singular de este eros filosófico. Heidegger quiere alcanzar el arrobo. ¿Por qué medio? Mediante los ejercicios del propio pensamiento. ¿Hacia dónde? Esto es difícil de decir, supuesto que se quieran dejar fuera de juego las representaciones de Dios transmitidas en el Occidente cristiano. Y sin embargo, en las *Aportaciones* se habla repetidamente de Dios, si bien de un

Dios que la tradición todavía no conoce así. Este Dios brota del pensamiento del ser. Dios, acerca del que se piensa que ha creado el ser a partir de la nada, según Heidegger es creado él mismo a partir de la nada. Lo produce el pensamiento extático.

Podemos observar cómo Heidegger se traslada en sus *Aportaciones* a «otro estado» a través de un delirio de conceptos y una letanía de frases. Las *Aportaciones* son un laboratorio para la invención de una nueva forma de hablar sobre Dios. Heidegger experimenta consigo mismo para averiguar si es posible fundar una religión sin doctrina positiva.

Primeramente, Heidegger procede según el modelo clásico de fundación de una religión. El hallazgo de un nuevo Dios comienza con la escenificación del crepúsculo de los ídolos. Tienen que retirarse los falsos dioses, hay que dejar vacío el puesto. Para este fin Heidegger repite su crítica del pensamiento moderno, que ya se nos ha hecho familiar. La crítica tiende al hallazgo de que también Dios se ha convertido en un objeto disponible del entendimiento o de la imaginación. Al palidecer estas representaciones de Dios durante la Edad Moderna, se han introducido en su lugar representaciones sustitutivas sobre el bien supremo, la «causa primera», o el sentido de la historia. Todo eso tiene que desaparecer, pues pertenece al registro del ente; y acerca del ente hemos de decir que es necesario «derribarlo y destruirlo» antes de que el «ser» (*Seyn*) pueda mostrarse.

Por tanto, los ejercicios del pensamiento del ser comienzan con un vaciamiento. También el Maestro Eckhart o Jakob Böhme quisieron experimentar a su Dios de esa manera. Dios había de llenar con su realidad el corazón vacío.

¿Qué Dios llega en el pensamiento vaciado de Heidegger? Este airea cautelosamente su misterio. «Atrevámonos a la palabra inmediata», escribe Heidegger, y luego continúa: «El ser (*Seyn*) es el estremecimiento del divinizar» (GA, vol. 65, pág. 239).

¡Simples palabras! ¿Puede Heidegger pensar algo allí? Lo intenta a través de varios cientos de páginas. Un Dios o un ser, con y griega o latina, difícilmente podrán mostrarse si no tienen la posibilidad de darse a conocer como un «algo». Tal como sabemos, con la idea de «lo que algo es»

comienza el pensamiento representativo, que ahora le está prohibido precisamente al pensamiento del ser. De todos modos, en la religión judía, con su prohibición de imágenes, Dios es algo que dice «yo» refiriéndose a sí mismo: «Yo soy el que soy». Pero el ser de Heidegger no es ninguna yoidad trascendental. No es lo que se contrapone al ser-ahí, sino algo que se realiza en él. Para evitar la representación de un Dios substancial, Heidegger habla de «divinizan» en el sentido de un acontecimiento que nos hace «estremecer». Por tanto, no se trata de Dios o de los dioses, sino del divinizar. Cuando está en juego en nosotros el divinizar, no sólo nos estremecemos, sino que entra en acción todo un registro de estados de ánimo: *espanto*, *contención*, *ternura*, *júbilo*, *timidez*. A partir de esta «mina» de «afecciones fundamentales» acuña el «pensamiento esencial» sus pensamientos y frases. Si cesa la afección fundamental, entonces todo se convierte en un cencerreo forzado de conceptos y cascarillas de palabras» (GA, vol. 65, pág. 21).

Heidegger llena hojas y más hojas con frases de su pensamiento-del-ser; ahora bien, puesto que estas afecciones fundamentales, tal como acentúa Heidegger mismo, son raras e instantáneas, con demasiada frecuencia tales frases no proceden de la afección, sino que, a la inversa, intentan por primera vez producir el correspondiente estado de ánimo. Esa es la esencia de la letanía con la que estaba familiarizado Heidegger, apóstata del catolicismo. Las *Aportaciones* son su rezo del rosario. De ahí las repeticiones a manera de formulario, los heptacordios, que solamente resultan monótonos para aquel que no es afectado y «transformado». Se trata de una fuerza de transformación, y para ello puede desempeñar una función importante el organillo de las frases. Pues, ¿qué son las proposiciones articuladas en forma de heptacordio sino frases con las que ya no se dice nada y en las que, por tanto, puede extenderse el silencio? Heidegger llama al «silencio» la «“lógica” de la filosofía», en tanto ésta quiere acercarse al ser (GA, vol. 65, pág. 78). Por tanto, no hay que admirarse de que Heidegger, en una de sus lecciones sobre Nietzsche, exponga con el ejemplo de Zarathustra cómo para los no aprehendidos la «doctrina» tiene que convertirse en «heptacordio» (N I, pág. 310). Sin duda

eso está dicho como asunto propio. Se refiere al «heptacordio» como método del elocuente «callar».

En las notas introductorias a las *Aportaciones* escribe Heidegger: «Aquí no se describe ni se explica; aquí el decir no está contrapuesto a lo dicho, sino que es esto mismo como un esenciarse del ser (*Seyn*)» (GA, vol. 65, pág. 4). En Heidegger habla el ser (*Seyn*) como antes en Hegel el espíritu del mundo. Es una pretensión audaz, que Heidegger sólo exterioriza tan desveladamente en estos esbozos secretos.

¿*Y* cómo habla el «ser» (*Seyn*)? Con la devota letanía del decir, con este murmullo a través de la «fuga de la verdad de ser» (*Seyn*) y del «estremecimiento de su esencia y de la desasida ternura de una interioridad de aquel divinizar del Dios de los dioses» (GA, vol. 65, pág. 4). Con todo ese dadaísmo metafísico no se deja entrever ningún contenido semántico. Lo cual no es mala información sobre un Dios que se sustrae y al que el pensamiento quiere pensar precisamente en su «sustracción». Las *Aportaciones* de Heidegger, en tanto son palabra directa del ser mismo, expresan un pensamiento que sufre bajo fenómenos de sustracción. Por lo demás, la escuela de Heidegger ya no tiene este problema, porque a grandes rasgos está seca.

Mientras Heidegger destruye la tradición filosófica, sus pensamientos, también en las *Aportaciones*, son precisos y ponen manos a la obra; y pueden ser así porque tienen un objeto que reciben para su captación. En cambio, el vacío que surge después de semejante destrucción permanece y tiene que permanecer sin llenar. No se cumple el evento de una nueva consumación.

Esto no sería grave si Heidegger pudiera retirarse de nuevo a la fe. Pero quiere producir desde el pensamiento el evento consumador. No asume ya la posición de su conferencia de Marburgo, en el año 1927, sobre *Fenomenología y teología*. Entonces, siguiendo el buen estilo luterano, había separado estrictamente el pensamiento y la fe. La fe, decía allí, es el evento indisponible en el que Dios irrumpe en la vida. El pensamiento sólo puede determinar el lugar de la irrupción. Pero el evento mismo de Dios no es asunto del pensamiento.

Y sin embargo, precisamente este ambicioso proyecto, el de experimentar desde el pensamiento la presencia real de lo divino, es el precepto que Heidegger se dicta en sus *Aportaciones*. Pero como lo divino no quiere asumir ninguna figura clara en el pensamiento, Heidegger tiene que ayudarse con la sucinta información: «La cercanía al último Dios es el silencio» (GA, vol. 65, pág. 12). Y a semejanza de Juan Bautista, apunta a un Dios venidero y se designa a sí mismo como un precursor. La esperanza de un Dios venidero comienza ya en las *Aportaciones* de Heidegger.

En el subtítulo las denomina *Sobre el evento*. En sentido estricto se trata de dos eventos. Uno es el evento de la Edad Moderna, época de la imagen del mundo, de la técnica, de la organización, de las «manipulaciones», en suma: la «época del absurdo consumado». Es el nexo de perdición del olvido del ser, cuyos presupuestos se remontan incluso hasta Platón. El segundo evento, el final de la Edad Moderna, el viraje, se prepara en el pensamiento-del-ser de Heidegger. El primer evento es algo sobre lo que habla Heidegger porque cree que, por lo menos en parte, se ha deshecho ya de él. El otro evento es algo desde lo que él habla; ese acontecer prepara una nueva época, pero de momento es el evento de un solitario, por lo que Heidegger elabora intentos en una cadena de aliteración que empieza en el evento y termina en la soledad: «Evento significa siempre evento como apropiación, decisión (separación), suspensión de la oposición, sustracción, simplicidad, unicidad, soledad» (GA, vol. 65, pág. 471). Heidegger, con su solitario pensamiento-del-ser, está en camino de captar a un Dios. «La apropiación y su instalación en lo abismal del espacio-tiempo es la red en la que el último Dios se suspende» (o *prende*, ambas formas de lectura son posibles según el manuscrito), «para desgarrarla y hacer que termine en su singularidad; es divina, rara y lo más extraño en todo ente» (GA, vol. 65, pág. 263).

Es natural que para Heidegger mismo fuera manifiesto lo extraño e incluso absurdo de su manera de hablar. En sus mejores instantes llegaba a manifestarse con ironía sobre su forma de escribir. Carl Friedrich von Weizsäcker le contó una vez la hermosa historia judía del Este sobre un hombre que está siempre sentado en el bar y le preguntan: ¿Por qué dice: «¡Sí, mujer mía!»; «qué pasa con ella?». El interrogado responde: «Sí, ella

habla y habla y habla y habla…». Le preguntan de nuevo: «¿Pero qué habla?». A lo cual responde: «Ella no lo dice». Cuando Heidegger oyó esta historia, afirmó: «Así es»[306].

Eso mismo sucede con las *Aportaciones*. En conjunto, éstas se hallan rigurosamente articuladas, por más que en particular contengan momentos aforísticos y fragmentarios. En lugar de «articular», Heidegger dice «disponer». El conjunto ha de ser como una «fuga», una fuga con dos voces principales, que son los dos «eventos», y que suenan juntos y contrapuestos a la vez, para extinguirse finalmente en el unísono del ser iluminado. La sucesión de los apartados ha de marcar en conjunto el camino de una apropiación. La «Mirada previa» ofrece ya una visión global del camino entero, a través de la espesura, hasta la iluminación. La «Asonancia» tematiza el ser en el estadio del olvido del mismo, o sea, en el presente. El «Juego recíproco» narra la historia de cómo en la metafísica occidental ha habido una y otra vez asonancias y presentimientos del ser. El «Salto» contiene consideraciones sobre las evidencias y costumbres de pensamiento que deben rechazarse antes de que se dé el paso decisivo, que ya no es un paso, sino un salto arriesgado. En la «Instauración» Heidegger se ocupa sobre todo de su análisis del ser-ahí procedente de *Ser y tiempo*, una autointerpretación que atribuye la obra al instante en el que se ha saltado ya y se intenta tomar tierra nuevamente. En los apartados que llevan por título «Los advenideros» y «El último Dios» se produce una especie de ascensión al cielo. En la sección última, «El ser» (*Seyn*), el autor mira una vez más desde arriba a la totalidad, para ver lo lejos que ha llegado y lo alto que ha subido. «¿A qué cumbres hemos de ascender para ver libremente al hombre en conjunto en su necesidad esencial?» (GA, vol. 65, pág. 491).

Para Heidegger ha quedado claro mientras tanto que el nacionalsocialismo no ha sido capaz de cambiar nada en esta «necesidad esencial». Por el contrario, este sistema está incluido entre las «manipulaciones» y la movilización total de la Edad Moderna. Lo que ofrece más allá de esto es «el más plano “sentimentalismo”» y «una ebriedad de vivencias» (GA, vol. 65, pág. 67). Pero esa crítica se refiere a toda la época. También las tendencias espirituales y prácticas que se oponen al nacionalsocialismo son rechazadas desde la perspectiva del pensamiento

del ser. El todo es lo falso. Bien se apoyen las diversas concepciones del mundo en el yo, en el nosotros, en el proletariado, o en el pueblo, bien quieran conservar como valor el humanismo ilustrado, o el cristianismo tradicional, bien se presenten como nacionalistas, intemacionalistas, revolucionarias, o conservadoras; todas esas diferencias son nulas, pues siempre se trata de que «el “sujeto” (hombre)» se dilata hasta convertirse «en centro del ente» (GA, vol. 65, pág. 443). Heidegger llama «liberalismo» a esta «autolegislación del hombre», y por ello puede dar el calificativo de «liberalismo biológico» al biologismo popular y al racismo. Políticamente hablando, en esta noche del pensamiento del ser todos los gatos son pardos. La iluminación sólo se da en torno a Heidegger. Heidegger contra el resto del mundo, así se ve él a sí mismo en el solitario diálogo de las *Aportaciones*.

Llama la atención que Heidegger no sólo filosofa «desde» el evento del pensamiento del ser, sino que, casi con mayor frecuencia, filosofa «sobre» sí mismo como un hecho de la historia del ser. En su escenario imaginativo se ve actuando bajo la función del «buscador, conservador y guardián» (GA, vol. 65, pág. 17). Se incluye en el círculo de aquellos «que aportan el supremo valor de la soledad, para pensar la nobleza del ser (*Seyn*)» (GA, vol. 65, pág. 11).

Se explaya en fantasías acerca de cómo el pensamiento del ser, a través de la fundación de una alianza, podría penetrar poco a poco en el cuerpo de la sociedad. Allí se dan, como círculo más íntimo, «aquellos pocos individuos» que «fundan anticipadamente los parajes y los instantes para el ámbito del ente». El círculo ampliado lo constituyen «aquellos numerosos confederados» que se dejan aprehender por el carisma de las grandes «individualidades» y se ponen al servicio de la «transformación del ente». Y luego están «aquellos muchos referidos entre sí» que, unidos por un origen histórico común, se dejan incluir voluntariamente en el nuevo orden de las cosas. Esta «transformación» tiene que acontecer en todo silencio, lejos del «ruido» de las revoluciones de la «historia universal», que para Heidegger no son tales (GA, vol. 65, pág. 96). Heidegger se dibuja una historia «propia», que se desarrolla en lo oculto, en relación con la cual él es testigo y autor a la vez.

En vano buscaríamos en las *Aportaciones* una visión concreta del nuevo orden. Heidegger deriva hacia la metáfora. Las «grandes filosofías», que otorgan al pueblo un lugar espiritual de permanencia, son como «montañas elevadas». Ellas dan al país su lugar supremo y señalan su piedra originaria. Están en pie como hito y constituyen en cada caso el círculo visual» (GA, vol. 65, pág. 187).

Cuando Heidegger sueña «estar» con su filosofía como «montaña entre montañas», cuando quiere «erigir lo esencial», para que el pueblo en la llanura tenga en lo «descollante» de la filosofía una posibilidad de orientación, en todo ello se pone de manifiesto que, también después de la ebriedad política de poder, la filosofía de Heidegger está inficionada de ideas de poder. De ahí las imágenes de la petrificación. El Heidegger de los años veinte había desarrollado metáforas totalmente distintas. Entonces quería «fluidificar» los edificios de pensamiento petrificados. Ahora deja que éstos descuellen en lo alto y envía también su propia filosofía a la «montaña del ser» (*Seyn*).

Esto contradice propiamente la idea de filosofía que Heidegger había desarrollado antes de 1933. Entonces se trataba de la movilidad libre, aunque finita en sí, de un pensamiento que asciende desde el hecho del ser-en-el-mundo, para esclarecer el ser-ahí por unos momentos y desaparecer de nuevo con él. El pensamiento como evento es tan contingente como el mismo ser-ahí. Pero la metáfora de la montaña indica inconfundiblemente que Heidegger quiere inscribirse con su filosofía en un mundo duradero. Indica que pretende participar en algo que rebase su existencia casual y la situación histórica. Esta inclinación hacia lo descollante contradice su filosofía de la finitud. El acto de la iluminación se convierte en un evento con carácter de epifanía, en el que entra en juego una esfera que antes fue llamada lo «eterno» o la «trascendencia». El filósofo cavilante en la soledad, que escribe día a día en su borrador, no quiere permanecer solo con sus pensamientos. Busca conexión, ya no, ciertamente, con un movimiento político, pero sí con el espíritu ominoso de una historia del ser o de un destino del ser. En la arena imaginaria del ser suceden cosas grandes y duraderas, y Heidegger se encuentra en medio de ellas.

Por tanto, mientras Heidegger mira hacia lo grande y hacia el conjunto, y se ve reflejado allí, no le queda, por el contrario, ningún resto de atención filosófica para las relaciones de su vida personal y para su acción fáctica durante los últimos años. Por lo menos en las *Aportaciones* no se somete al examen de sí mismo, aquella ejercitación filosófica que en tiempos pasados gozara de gran reputación. Piensa los abusos en gran formato del «olvido del ser», pero puede prescindir de las contingencias de su propia vida sin que esto le llame la atención. Permanece ciego para sus propios asuntos. Con la pregunta por el ser quiere llevar luz a las relaciones del mundo, pero la propia relación consigo permanece sin esclarecer.

Cuando Heidegger preguntaba por el ser, evitó constantemente la tarea de ajustar cuentas con su propio ser-ahí. Cierto que en la carta a Jaspers del primero de julio de 1935 confesó que tenía dos «espinas clavadas» en la carne y que le proporcionaban graves quebraderos de cabeza: «la confrontación con la fe del origen y el fracaso del rectorado»; pero las *Aportaciones* muestran lo bien que se las componía para no cruzarse en su propio camino, a fin de no entorpecerse en la función de actor principal en un drama de la historia del ser. Habermas caracterizó este procedimiento como una «Abstracción por esencialización», en lo cual no puede negársele un punto de acierto. La pérdida de la fe del origen se convierte en destino de la época, y el fracaso del rectorado pasa a ser una derrota gloriosa en la lucha contra el frenesí de la Edad Moderna.

El pensador, situado en el escenario de la historia del ser, ¿considera el examen moral de sí mismo como un asunto que está por debajo de su nivel? Quizá sea también una herencia de su origen católico el hecho de que no se sienta afectado por el remordimiento protestante de la conciencia. En todo caso, para poder mantenerse firme en el concepto del todo y en la cosa de su pensamiento, separa esta esfera de la puramente personal. De ahí que pueda contemplar con singular indiferencia cómo el movimiento por el que él se entusiasmó conduce también en su ámbito más cercano a malas consecuencias, que propiamente habrían de resultarle intolerables. Recordemos solamente el destino de Hannah Arendt, Elisabeth Blochmann y Edmund Husserl.

Después de 1945, Hannah Arendt y Karl Jaspers comentaron en su intercambio epistolar que Heidegger parecía ser un hombre cuya sensibilidad moral no estaba a la altura de la pasión de su pensamiento. Jaspers escribe: «Como alma impura, es decir, como un alma que no nota su impureza y no se siente impulsada constantemente a salir de allí, sino que sigue viviendo en la suciedad sin perderse en pensamientos sobre el tema, ¿se puede ver lo más puro en ese estado de falsedad?… Es curioso que él sepa acerca de algo que hoy los hombres apenas notan» (primero de septiembre de 1949). Hannah Arendt responde: «A lo que usted llama impureza, yo lo llamaría falta de carácter, pero en el sentido de que él no tiene literalmente ninguno, tampoco un carácter especialmente malo. Y en medio de esto vive en una profundidad y con una pasión que no resultan fáciles de olvidar»[307] (29 de septiembre de 1949).

Ahora bien, la falta de una reflexión moral no sólo es un hecho de carácter, sino también un problema filosófico. Pues lo que entonces falta al pensamiento es aquella prudencia que toma en serio la *finitud* tantas veces conjurada por Heidegger. En efecto, la finitud incluye también la posibilidad de hacerse culpable y la aceptación de esta culpa contingente como un desafío para el pensamiento. Por tanto, en las *Aportaciones* no hay ningún puesto para aquella disciplina filosófica, venerada desde la Antigüedad, que tendía a tomar conciencia y hacer examen de sí mismo. Con ello se echa a perder un ideal de «existencia propia»: la transparencia del ser-ahí para sí mismo. El famoso silencio de Heidegger es también un silenciar interiormente, casi una obstinación contra sí mismo. También eso es una aportación al olvido del ser.

El poder del pensamiento heideggeriano pasa por encima de éste mismo en un doble sentido: tenemos ahí un pensamiento que, por una parte, prescinde de la persona completamente normal del pensante y, por otra, subyuga al pensante.

Según recuerda Georg Picht, Heidegger estaba poseído por la «conciencia de haber sido golpeado, por así decirlo, con el encargo del pensamiento»[308]. A veces se sentía «amenazado» por lo que «él mismo tenía que pensar». Otro testigo de la época, Hans A. Fischer-Barnicol, que conoció a Heidegger después de la guerra, escribe: «Era como si el

pensamiento se apoderara de este hombre anciano como de un medio. El pensamiento hablaba desde él»[309].

Hermann Heidegger, el hijo, confirma esta opinión. Narra que su padre le dijo en alguna ocasión: «Ello piensa en mí. Yo no puedo resistirme».

De manera semejante se había manifestado Heidegger en cartas a Elisabeth Blochmann. El 12 de abril de 1938 le describe su «soledad». No se queja de ella, sino que la toma como la consecuencia exterior del hecho de haber sido marcado y, en consecuencia, también distinguido por el «destino del ser». «La soledad no surge por la ausencia de lo accesorio, ni consiste en ella, sino por la llegada de otra verdad, por el asalto de la plenitud de lo solamente extraño y único» (BwHB, pág. 91).

Escribe tales cosas en un momento en el que anota en las *Aportaciones* frases como la siguiente: «El ser (*Seyn*) es la indigencia que Dios produce y en la que éste se encuentra por primera vez. Pero ¿por qué Dios? ¿De dónde viene el crear la indigencia? ¿Porque el abismo está escondido? Porque hay una superación, en la que, sin embargo, los superados son los superiores. ¿De dónde viene la superación: del abismo, del fundamento, o del ser? ¿En qué consiste la divinidad de los dioses? ¿Por qué el ser (*Seyn*)? ¿Porque los dioses? ¿Por qué los dioses? ¿Porque el ser (*Seyn*)?» (GA, vol. 65, pág. 508).

Sale al paso de la «extrañeza» de las propias frases acercándose a la extrañeza no descubierta de los grandes pensadores, concretamente en el ejemplo de Nietzsche. «En general, aprendo ahora a encontrar por primera vez en lo más extraño de todos los grandes pensadores su verdadera cercanía. Eso ayuda también a ver en sí mismo lo extraño, y a hacerlo eficaz, pues esto es sin duda el origen de lo que se logra en lo esencial, cuando se logra» (a Elisabeth Blochmann, 14 de abril de 1937, BwHB, pág. 90).

En otra carta a Elisabeth Blochmann describe Heidegger su vaivén entre la práctica de la enseñanza oficial, donde tiene que hacer concesiones a la capacidad de comprender y, por tanto, se mueve en «carriles» extraños, y el empuje que lo «conduce de nuevo a lo propio y auténtico» (20 de diciembre de 1935, BwHB, pág. 87). Sin duda, a su juicio, las *Aportaciones* pertenecen al ámbito más íntimo de lo «propio». Pero, entretanto, ha tenido

que quedar ya claro cómo no se trata de ningún encuentro pensante consigo mismo, sino de algo totalmente distinto, a saber: de que es un pensar del ser en el sentido del genitivo subjetivo. No se piensa el ser, sino que el ser se posesiona del pensamiento y piensa a través de él. Estamos ante una existencia medial.

Heidegger se atormenta, pero también hay dicha en juego. Llama la atención que en las *Aportaciones* habla de «júbilo» con mayor frecuencia que en otros escritos. También en el «júbilo» nos sale al encuentro el ser. Angustia, aburrimiento y júbilo son aquella trinidad sagrada de la que sale la experiencia del ser en las *Aportaciones*. En el «júbilo» el ser-ahí se convierte en aquel cielo al que llegan el mundo y las cosas cuando aparecen en el admirable «hecho de que son».

Para poder conservar este «lugar abierto» del ser-ahí, el pensamiento tiene que retraerse y prestar atención a que tal apertura no se bloquee con representaciones de cualquier tipo. El pensamiento ha de conceder quietud y mantenerse «silencioso». Pero Heidegger no sabe salir de la paradoja del silencio elocuente. Y además, tenemos todavía la tradición de los grandes pensadores. Toda una montaña descuella en el claro. ¿No habría que comenzar por desmontarla? Al hacer este trabajo advierte que le espera toda una masa de tesoros no explotados. Así le va a él en compañía de todos los «grandes». Después de dos decenios de ocupación intensa con Platón, al final de los años treinta Heidegger le dice a Georg Picht: «Una cosa he de concederle: para mí es completamente oscura la estructura del pensamiento platónico».

El 27 de junio de 1936, en otra carta a Elisabeth Blochmann, describe su dilema: «Parece que nos consume la lucha por la conservación de la tradición. Supera las fuerzas humanas hacer ambas cosas conjuntamente: crear y conservar lo grande. Y sin embargo, aquel conservar no es suficientemente fuerte si no proviene de la nueva apropiación. No hay ninguna salida de este círculo, y así sucede que el propio trabajo tan pronto parece importante como ofrece de nuevo la impresión de ser totalmente indiferente y chapucero» (BwHB, pág. 89).

En las cartas a Jaspers queda resaltado el sentimiento de chapucería. Cosa que sucede todavía el 16 de mayo de 1936, fecha de la última carta

que le escribe antes de interrumpir la relación durante una década. Allí escribe que, a la vista de la gran filosofía, se hace «muy indiferente la propia contorsión, que solamente sirve de paliativo» (BwHJ, pág. 161).

En las cartas a Elisabeth Blochmann, y sobre todo en las *Aportaciones*, Heidegger anuncia otro estado de ánimo: el sentimiento del gran logro, que a veces llega hasta la euforia, y de la gran importancia de su obra. Entonces cree saber que en él ha acontecido la «llegada de otra verdad».

Capítulo diecinueve

«El aprieto de las cosas externas pierde importancia», escribe Heidegger el 14 de abril del año 1937 a Elisabeth Blochmann (BwHB, pág. 90).

Las cosas externas son que la cátedra de Gotinga ocupada antes por el yerno de Dilthey, Georg Misch, jubilado forzoso, tiene que proveerse de nuevo. En julio de 1935 la facultad de filosofía pone a Martin Heidegger en un puesto de la lista para la provisión. Con él, dice el informe firmado por el decano, «ganaríamos a una de las cabezas directivas de la filosofía alemana en la actualidad, y a la vez a un… pensador que está dispuesto a trabajar en la línea de la concepción del mundo del nacionalsocialismo»[310].

Mientras tanto, en el ministerio se sabía ya que Heidegger, si bien apoyaba igual que antes al nacionalsocialismo en asuntos políticos importantes (política exterior, economía, servicio de trabajo, principio de caudillaje), sin embargo, no defendía la concepción del mundo nacionalsocialista. Por eso el ministerio hizo saber a la facultad que se proponía nombrar como sucesor de Misch al profesor Heyse, de Königsberg. De inmediato la facultad modificó apresuradamente en favor de Heyse la lista originaria de propuesta. Heidegger, que no tenía ningún interés por un traslado a Gotinga, se sentía ofendido, no obstante, por la postergación. Filosóficamente, Heyse era un epígono de Heidegger. Heyse escribe: «Así se abren de nuevo en la filosofía y en la ciencia las preguntas originarias de la existencia. Estas brotan del hecho de que la existencia humana está cautiva bajo el hechizo de los poderes originarios del ser»[311]. Y era a la vez un nacionalsocialista vigoroso, hábil en política organizadora. Heyse era el presidente —impuesto desde arriba— de la Kant-Gesellschaft,

la asociación de filósofos con renombre internacional más grande del mundo. Heyse actuará también como director de la delegación alemana en el Congreso Internacional de Filosofía del año 1937 en París. Hablaremos luego de esto.

La postergación en Gotinga confirmó a Heidegger en la impresión de que no era bien visto en los círculos políticos decisivos. Pero aún tenía (y tuvo hasta el final) un intercesor en el aparato del poder político, de otro modo no puede explicarse que el mismo año el ministerio de Berlín quisiera nombrar a Heidegger decano de la Facultad de Filosofía de Friburgo. Sin embargo, no se llegó al nombramiento, pues en Friburgo se opuso a ello quien en ese momento ejercía el oficio de rector: «Durante su rectorado, el profesor Heidegger perdió en gran medida la confianza de sus colegas de Friburgo. Y la administración de la enseñanza de Baden tuvo igualmente dificultades con él».

Los organismos estatales querían aprovechar el prestigio internacional de Heidegger, si bien crecían también las reservas frente a su filosofía. En octubre de 1935 fue llamado a formar parte de la comisión encargada de preparar una nueva edición de las obras de Nietzsche. Heidegger fue invitado a dar conferencias en el extranjero y no se le pusieron obstáculos para aceptarlas. Habló en Zürich a principios de 1936 y en Roma en el mismo año; a principios de los años cuarenta tenía que pronunciar conferencias en España, Portugal e Italia. Se había declarado dispuesto a impartirlas y había anunciado ya algunos temas, pero retrasó tanto las fechas que, al final, no pudieron llevarse a cabo por haber llegado el estadio final de la guerra.

A principios de abril de 1936 Heidegger aceptó la invitación del Istituto Italiano di Studi Germanici de Roma. Originariamente estaban previstas varias conferencias en Roma, Padua y Milán. Pero Heidegger se limitó a Roma, donde permaneció diez días y habló ante un numeroso público sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En esta ocasión se encontró con Karl Löwith, quien, aunque era emigrante, había sido invitado por la parte italiana a pronunciar una conferencia. En el relato de su vida, Löwith describe este encuentro con el antiguo maestro.

Después de la conferencia Heidegger acompañó a los Löwith a su pequeña vivienda, y se mostró «visiblemente afectado por la pobreza de nuestra instalación»[312]. A la mañana siguiente se produjo la marcha para una excursión común a Frascati y Tusculum. Era un día radiante, pero estuvo lleno de inhibiciones. Parece que especialmente a Elfride le resultó «penosa» la convivencia. Heidegger llevaba el distintivo del Partido. «Sin duda no se le había ocurrido que la cruz gamada no era oportuna si pasaba un día conmigo». Heidegger se comportó amigablemente, aunque evitó toda alusión a la situación en Alemania. En cambio, Löwith, al que esta situación había conducido fuera del país, sí habló de ello. Llevó la conversación a la controversia en los periódicos de Suiza que había sido difundida pocas semanas antes con ocasión de la conferencia de Heidegger en Zürich.

Heinrich Barth, el hermano del gran teólogo, en su información acerca de la conferencia sobre la *Obra de arte* del 20 de enero de 1936, introducía el propio texto en el *Neue Züricher Zeitung* con la siguiente observación: «Sin duda hemos de sentirnos honrados por el hecho de que Heidegger tome la palabra en un estado democrático, pues, por lo menos durante cierto tiempo, pasó por ser uno de los portavoces filosóficos de la nueva Alemania. Pero muchos guardan también en la memoria el detalle de que Heidegger dedicó *Ser y tiempo* en testimonio de “veneración y amistad” al judío Edmund Husserl, e igualmente, que había unido para siempre su interpretación de Kant con la memoria del semijudío Max Scheler. Sucedía lo uno en 1927, lo otro en 1929. Los hombres por lo regular no son héroes, y tampoco lo son los filósofos, por más que haya excepciones. Apenas puede exigirse, pues, que uno nade contra la corriente; sin embargo, cierta obligación frente al propio pasado eleva el prestigio de la filosofía, que no sólo es saber, sino que en tiempos fue sabiduría»[313].

Emil Steiger, que entonces todavía era *Privatdozent*, reaccionó indignado contra el texto citado. Decía: Barth, que por lo demás no sabe adonde ir con Heidegger, ha confeccionado una «carta en tono de requisitoria política» para denunciar su filosofía. Pero Heidegger está «junto a Hegel, Kant, Aristóteles y Heráclito. Y una vez que se ha reconocido esto, ciertamente seguirá lamentándose el hecho de que Heidegger llegara en absoluto a mezclarse con los asuntos del día, lo mismo

que continúa siendo trágico el que se confundan las esferas; mas eso no condena al error la admiración por él, en la misma medida en que no se torna errónea la veneración ante la *Fenomenología del espíritu* a causa de la imagen del reaccionario prusiano»[314]. A esto respondió de nuevo Heinrich Barth que no es procedente «separar a través de abismos lo filosófico y lo humano, el pensamiento y el ser»[315].

En la conversación con Heidegger explica Löwith que él no puede identificarse ni con el ataque político de Barth ni con la defensa de Steiger, pues opina que «el pronunciamiento»[316] de Heidegger «a favor del nacionalsocialismo» radica «en la esencia de su filosofía». Heidegger asintió «sin reservas» y explicó que «su posición en el tema de la "historicidad" era la base de su "participación" política».

La «historicidad» en el sentido de Heidegger abre en cada caso un horizonte limitado de posibilidades de acción, en las cuales se mueve también la filosofía, en tanto quiere «adueñarse de su tiempo». Según sabemos, a Heidegger le pareció que la revolución de 1933 era una oportunidad para salir del nexo de perdición de las «manipulaciones» modernas. Y si bien ya había empezado a ver las cosas de otra manera, sin embargo, frente a Löwith, se aferra a que la oportunidad del nuevo comienzo todavía no se ha perdido definitivamente; «es cuestión de perseverar durante tiempo suficiente». No obstante, admite cierto desengaño sobre la evolución política, pero inmediatamente responsabiliza a los «intelectuales», con su conducta vacilante, de que la revolución y la rehabilitación nacional todavía no hayan cumplido lo que habían prometido. «Si estos señores no se hubieran tenido por demasiado finos para intervenir, la cosa habría sido de otro modo, pero yo estaba completamente solo» (Löwith, *Mi vida en Alemania*…, pág. 58).

Heidegger seguía tan fascinado por Hitler como antes. Como muchos otros, para todo lo malo que sucedía tenía siempre a mano la excusa «¡Si el Führer lo supiera!». Karl Löwith se sentía defraudado, si bien le parecía típica la reacción de Heidegger: «Nada le resulta más fácil a un alemán que ser radical en la idea e indiferente en todo lo fáctico. Es capaz de *ignorar todos los hechos* particulares, para poder agarrarse con tanta mayor decisión a su *concepto del todo* y separar la "cosa" de la "persona"» (*ibíd.*, pág. 58).

Ahora bien, con la creciente distancia frente a la política del día, el «concepto del todo» en Heidegger se había desligado todavía más de la historia concreta. Esto se nota en aquella conferencia suya donde presenta a Hölderlin como un «arrojado fuera» entre las «señas de los dioses» y la «voz del pueblo», «fuera en aquel “entre” que se interpone entre los dioses y los hombres» (EH, pág. 47). Es un «tiempo de penuria»; Heidegger concluye su conferencia exhortando a perseverar con Hölderlin en la «nada de esta noche», «pues no siempre una débil vasija es capaz de contener a los dioses; / sólo por un tiempo soporta el hombre la plenitud divina. / Sueño de los dioses es el hombre por encima de sí mismo…».

La carta a Karl Jaspers después de la estancia en Roma transmite algo acerca del estado de ánimo durante aquellos días, en especial acerca de cómo Heidegger se encontraba como filósofo en la cercanía de Hölderlin, un «poeta en tiempo de penuria»: «Propiamente podemos asumir como un estado prodigioso el hecho de que la “filosofía” carezca de prestigio, pues ahora se trata de luchar imperceptiblemente por ella» (16 de mayo de 1936, BwHJ, pág. 162).

Heidegger hubo de advertir la evidencia de que su prestigio entre los poderosos había decaído por las reacciones alemanas frente a su conferencia sobre Hölderlin, que el público romano había escuchado atenta y devotamente. En la revista *Wille und Macht*, cierto doctor Könitzer advierte que la juventud conoce a Hölderlin «en su peculiaridad mejor… que el profesor Heidegger»[317]. Para alguien que adapta la actitud conveniente ante la «noche de los dioses» de Hölderlin, Heidegger reacciona con notable impaciencia. Heidegger escribe ofendido a un colaborador en otro órgano de publicación nacionalsocialista: «Puesto que, según la constatación del famoso señor en *Wille und Macht*, mi artículo sobre Hölderlin es esencialmente extraño para la juventud, de este tipo de “alemanes” ya no puede esperarse mucho más. Y, por cierto, un antiguo jefe de la SS, conocedor de la situación en Marburgo, me ha contado que este señor doctor K., todavía en el verano de 1933, se movía por Marburgo como socialdemócrata, y ahora es un gran hombre en el VB (*Völkischer Beobachter*[318])»[319].

Menos inofensivo que la crítica en dicha revista era otro suceso que comenzó después de la estancia de Heidegger en Roma. El 14 de mayo de 1936, desde el departamento de Rosenberg llegó a la Asociación de Profesores Nacionalsocialistas de Munich un interrogatorio acerca de «cómo se valora la personalidad del profesor doctor Martin Heidegger»[320].

Hugo Ott ha investigado el trasfondo de este suceso. Según sus resultados, en el departamento de Rosenberg había crecido la desconfianza; los informes de Jaensch y Krieck habían mostrado su eficacia. También provocaba escándalo el rumor de que Heidegger impartía regularmente conferencias en el convento de Beuron. Se recelaba de que Heidegger hiciera un jesuítico trabajo de zapa. Por eso se dice en el escrito de dicho departamento a la Asociación de Profesores: «Su filosofía [la de Heidegger] está fuertemente ligada a la escolástica, por lo cual resulta curioso que, en ciertos lugares, Heidegger pueda ejercer un influjo no menospreciable entre los nacionalsocialistas»[321].

Esta sospecha de clericalismo secreto llegó precisamente en un momento en el que Heidegger, a través de diversos actos académicos sucesivos de doctorado y habilitación (por ejemplo en el caso de Max Müller), había manifestado en informes recogidos en las actas que una filosofía «cristiana», en definitiva, es un «hierro de madera y una tergiversación».

Comoquiera que sea, la información de la Asociación de Profesores tuvo que ser de tal índole que, el 29 de mayo de 1936, el departamento de Rosenberg consideró oportuno transmitir el informe a la sección de ciencia de la dirección central de seguridad del imperio.

Seguidamente se emitió la orden de vigilar a Heidegger a través del servicio de seguridad del Estado. En *Hechos y pensamientos* narra Heidegger cómo durante el semestre de verano de 1937 apareció en el seminario cierto doctor Hanke, de Berlín. Este era «muy dotado» y colaboró «con interés»; pero después de algún tiempo solicitó una entrevista personal. En el curso de la misma, cuenta Heidegger, «me confesó que no podía ocultarme por más tiempo el hecho de que trabajaba por encargo del doctor Scheel, quien entonces dirigía el sector principal del sudoeste en el sur de Alemania» (R, pág. 41).

Si tenemos en cuenta que Heidegger sabía de la vigilancia cuando, en las lecciones sobre Nietzsche, manifestó su crítica al biologismo y al racismo, no podremos menos de reconocerle valentía personal en este caso. Y también lo percibieron así los oyentes de estas lecciones, quienes, de todos modos, se admiraban tanto más de que Heidegger perseverara en el saludo a Hitler más explícitamente que otros profesores.

Heidegger escribe, asimismo, en *Hechos y pensamientos*, que desde mediados de los años treinta, instancias decisivas del Partido habían impedido e intentado *excluir* su trabajo filosófico. Por ejemplo, instancias del Partido habrían conspirado para excluirle de la participación en el Congreso Internacional de Descartes de París en el año 1937. Sin embargo, añade, ante la intervención de la dirección francesa del congreso, fue invitado por primera vez en el último momento a unirse a la delegación alemana. «El conjunto se desarrolló en una forma tal, que me resultaba imposible ir a París con la delegación alemana» (R, pág. 43).

Ahora bien, Víctor Farías encontró en el Berliner Document Center y en el Postdamer Archiv actas de las que se desprende que Heidegger, ya en el verano de 1935, estuvo en París para preparar la participación alemana en el Congreso. Heidegger había concedido gran importancia a esta celebración, pues para él Descartes era uno de los padres fundadores de la filosofía moderna, contra la cual iba dirigida su propia filosofía. El Congreso de París tenía que atraerle como palestra de la gran medición de fuerzas. Con sumo gusto estaba dispuesto a plantearse este desafío. Heidegger tenía intención de desarrollar aquellos pensamientos que luego, poco más tarde, el 9 de junio de 1938, expuso en Friburgo bajo el título *La fundamentación de la moderna imagen del mundo mediante la metafísica* (y que se publicaron con el título de *La época de la imagen del mundo)*.

Así pues, Heidegger quería ir a París y esperaba solamente, de momento en vano, que la representación alemana lo enviara allí de manera oficial. La invitación alemana llegó tarde, demasiado tarde para

Heidegger. Farías encontró una carta, que Heidegger escribió el 14 de julio de 1937 al rector de Friburgo, en la que esgrimía las razones por las que ahora no estaba dispuesto a unirse en tan corto plazo a la delegación alemana: «Hace año y medio el presidente del Congreso me envió una

invitación personal. Entonces comuniqué el dato al Ministerio de Educación del Reich, añadiendo la aclaración de que este congreso, preparado a la vez como aniversario de Descartes, sin duda se configuraría conscientemente como una ofensiva de la dominante concepción liberal-democrática del saber, y que, por tanto, convenía organizar a tiempo una representación alemana adecuadamente preparada y eficaz. Puesto que este comentario quedó sin respuesta, desde entonces he dejado de comunicar las invitaciones de París, repetidas de distintas maneras. Pues en todo el asunto lo importante para mí no es el deseo de la dirección francesa del congreso. Lo único que sigue siendo decisivo es la *voluntad originaria* de las instancias *alemanas* competentes de verme o no verme en la delegación alemana»[322]. Sin duda Heidegger se sentía ofendido porque las instancias oficiales alemanas no se pusieron en contacto con él inmediatamente, de cara a la preparación estratégica del congreso y a la confección de una delegación. Probablemente había contado con que sería enviado a París como director de la delegación. Pero las instancias del Gobierno y el Partido decidieron a mediados de 1936 que el director de la delegación sería Heyse, quien, en un memorial de agosto de 1936, caracterizó así la intención del congreso: sin duda se trataba de identificar el racionalismo cartesiano con la filosofía en general. Con ello, «la actual voluntad filosófica alemana»[323] quedaría fuera de esas fronteras, y sería presentada como «negación de las grandes tradiciones europeas, como expresión de un particularismo naturalista, como abandono del espíritu». El autor de este comentario interpreta que el objetivo estratégico del proyecto consiste en el «aislamiento intelectual de Alemania» y en lograr la «dirección intelectual» de Francia. A eso hay que oponer algo eficaz. La delegación no sólo ha de estar en condiciones de «representar y urgir con manifiesta eficacia» el propósito intelectual de la Alemania nacionalsocialista, pues no basta con una defensa fuerte, sino que ha de poder pasarse también al ataque. Se trata de conseguir, escribe Heyse, «un avance intelectual de Alemania en el espacio europeo». Pero añade que, por desgracia, hay muy pocos filósofos en la nueva Alemania que en general puedan asumir la lucha por el «rango internacional» de la filosofía alemana. En la lista propuesta por Heyse se hallan, entre otros: Heidegger, Carl Schmitt y Alfred Baeumler.

Las propuestas son aceptadas, y en la primavera de 1937 Heyse se pone en contacto con Heidegger, que ahora rechaza la participación. Con ello se ahorra algunas molestias. Pues la delegación no sólo había quedado compuesta según criterios ideológicos, sino también según puntos de vista racistas. Husserl, que en la planificación de la dirección del congreso había sido programado para una de las conferencias principales, en su condición de «no ario» se vio en la imposibilidad de aceptar la invitación. Las instancias alemanas suponían con razón que una participación de Husserl desplazaría «por completo a segundo plano a la delegación oficial»[324]; se temían las «ovaciones extraordinarias» en honor de Husserl, lo que supondría una demostración contra la delegación alemana.

La delegación se presentó marcialmente en París; algunos de los profesores llevaban el uniforme del partido. Un periódico francés se admiró de que, en comparación con anteriores congresos internacionales de filosofía, en el sector alemán no aparecían «individuos», sino representantes de un espíritu colectivo. El hecho de que en el país de los poetas y pensadores también la filosofía avanzara en formación cerrada, fue percibido en cierto modo como motivo de inquietud.

Así pues, Heidegger se quedó en casa y trabajó allí en su propia aportación a la inteligencia franco-alemana. En su colección de trabajos denominada *País de los alemanes. Un libro sobre nación y misión*, aparecido en 1937, publicó el artículo titulado «Caminos para el cambio de opiniones», dedicado a la confrontación entre el espíritu alemán y el francés.

La colección de trabajos, editada por Franz Kerber, alcalde de Friburgo y anterior jefe de publicaciones del periódico nacionalsocialista *Der Alemanne*, apareció en un momento en el que Hitler, después de la entrada militar en la Renania desmilitarizada, propagaba un arreglo con Francia. Pero el artículo de Heidegger no estaba destinado a tales fines propagandísticos del día. Según relata Petzet, aquél leía con agrado este texto, «al que parecía conceder una importancia extraordinaria»[325], en el círculo de amigos; y todavía después de 1945 lo incluyó en el tomo *Experiencias del pensamiento*.

Se trata de la inteligencia entre el pueblo francés y el alemán. Heidegger no se detiene en controversias y principios geopolíticos, económicos, o militares. La «hora actual del mundo» ha deparado una tarea inmensa «a los pueblos occidentales, forjadores de historia»: la «salvación de Occidente». La salvación no se logra por el hecho de que se igualen, en forma de compromisos entre los pueblos, los distintos estilos de pensamiento y cultura, de manera que se produzca una mezcla recíproca, sino solamente de tal modo que cada pueblo adquiera conciencia de lo que le es peculiar y, sobre esta base, haga su aportación a la salvación de la identidad occidental. A su juicio, en Francia domina el cartesianismo, la visión de la disposición racional sobre la *res extensa*. Frente a esto, en Alemania ha sido acuñado en medida más fuerte el pensamiento histórico. Lo digno de notarse en esta contraposición, que tomada por sí misma no contiene nada de especialmente original, está en que Heidegger la considera como una diferenciación de tendencias que en la originaria escena griega de Occidente todavía no estaban separadas y decididas. Por tanto, el ser de Platón y el devenir de Heráclito, el racionalismo y la historicidad entonces operaban juntos polémicamente en el espacio común de la polis y producían así una identidad espiritual, la cual pudo afirmarse contra lo «asiático», elemento que rodea Grecia como una isla en el océano. ¿Qué es lo «asiático» en el «estado actual» del mundo? Heidegger no lo dice explícitamente, pero eso se deduce de la lógica de su exposición: lo asiático en nuestros días no tiene que ver con lo «bárbaro», sino que es lo moderno en su figura desatada en estados Unidos y en Rusia. Pero como el cartesianismo francés es el origen más reciente de esta modernidad, la cooperación franco-alemana para la salvación de Occidente estará señalada por una asimetría característica. El racionalismo francés tendrá que pasar por la escuela de la historicidad alemana y, más en concreto, la escuela del pensamiento del ser de Heidegger. Pues sólo desde la perspectiva de este pensamiento puede el racionalismo superar su manía de objetividad y abrirse para la riqueza de la historia del ser. En consecuencia, el autor del escrito mencionado opina que el espíritu alemán no necesita el espíritu francés en la misma medida que a la inversa. Las observaciones amistosas de Heidegger también hacen referencia al hecho de que el espíritu francés

nota sin duda lo que le falta: un Hegel, un Schelling, un Hölderlin. Por tanto, puede ayudársele.

No hay ningún argumento para afirmar que Heidegger conociera el panfleto filosófico del kantiano francés Julien Benda titulado *La trahison des clercs (La traición de los intelectuales).* Este libro que, tan pronto como apareció en el año 1927, llamó poderosamente la atención en Francia, se leía como una respuesta francesa que precedía a la oferta de diálogo de Heidegger. Para Benda, en efecto, la traición de los intelectuales comienza exactamente en el instante en el que ellos se confían a la arena movediza de la historia, cuando entregan los valores universales del espíritu —la verdad, la justicia, la libertad— a los poderes irracionales del instinto, del espíritu del pueblo, de la intuición, etcétera. Estos *clercs*, estos intelectuales filosóficos y literarios, definidos como clérigos seculares, tienen, según Benda, la tarea de conservar tales valores universales de la humanidad frente a la intrusión del respectivo espíritu político de la época. ¿Quién más podría hacerlo, puesto que los «laicos» están enredados necesariamente en la acción y las pasiones mundanas? Aparece aquí un riguroso racionalismo humanista frente al canto de sirenas de los espíritus románticos del pueblo. Del espíritu alemán, continúa el autor citado, no puede aprenderse nada más desde los días de Kant; en todo caso, hay que tomar precauciones frente a él. Benda cita una frase de Renan, que suena como una réplica a Heidegger: «El hombre no pertenece ni a una lengua, ni a un pueblo; se pertenece solamente a sí mismo, pues es un ser libre, o sea, moral»[326]. Julien Benda está persuadido de que, quien destierra el espíritu humano de su patria universal y lo convierte en objeto de disputa de los pueblos, se encontrará de nuevo entre aquellos que llaman a la «guerra de las culturas» (Benda, *op. cit.*, pág. 98). Pero no es eso lo que precisamente quiere Heidegger. A su manera, él pretende explorar la posibilidad de una vecindad fértil. Esta incluye «la voluntad duradera de escucharse entre sí y el valor contenido para la propia determinación» (D, pág. 21). Pero eso nada altera en el hecho de que los *Caminos para el cambio de opiniones* tienen que conducir, según él, al punto en el que pueda decidirse cuál es la relación con el ser que corresponde mejor a la apertura del ser, si la cartesiano-racional o la histórica. No es legítimo «evitar la tarea más difícil: la preparación de un

ámbito en el que es posible decidir» (D, pág. 20). Y queda allí claro que Heidegger cree que su pensamiento es justo con esta tarea. Para la inteligencia germano-francesa en temas de filosofía habrá que encontrarse no en algún lugar en el centro, sino en las alturas de Todtnauberg.

Tres años después está en plena marcha la guerra iniciada por Hitler. En el verano de 1940 Francia queda vencida. Y en las lecciones de verano de este año Heidegger, al tratar del nihilismo europeo dentro de las lecciones sobre Nietzsche, hace referencia a la capitulación de Francia y llega con tal ocasión a una conclusión sorprendente: «En estos días nosotros mismos somos testigos de una ley misteriosa de la historia, la de que llega un día en que un pueblo ya no está a la altura de la metafísica, que ha brotado de su propia historia, lo cual sucede precisamente en el instante en que esta metafísica se ha vuelto hacia lo incondicional… No basta con tener tanques, aviones y aparatos para la difusión de noticias; ni basta con disponer sobre los hombres que pueden servir a tales instrumentos… Se requiere un tipo de hombre que desde su base sea adecuado a la singular esencia fundamental de la técnica moderna y su verdad metafísica, es decir, que se deje dominar enteramente por la esencia de la técnica, para que precisamente así pueda él mismo dirigir los procesos y posibilidades particulares de la misma. Sólo el superhombre, en el sentido de la metafísica de Nietzsche, es adecuado a la incondicional "economía maquinal", y a la inversa: el superhombre necesita tal economía para la instauración del dominio incondicional sobre la tierra» (N II, págs. 165, 166).

Esto significa: Alemania ha dado muestras de ser más cartesiana que la cartesiana nación de Francia. Alemania ha logrado mejor que Francia realizar el sueño de Descartes en relación con el dominio sobre la *res extensa*, o sea, en relación con la subyugación técnica de la naturaleza. La «movilización total» (N II, pág. 21), es decir, el engranaje técnico y organizativo de la sociedad entera y del individuo se ha logrado por primera vez en Alemania. Aquí se han extraído todas las consecuencias de la metafísica moderna, según la cual el «ser» ya sólo se da como «algo representado» y, al final, como «algo fabricado». Alemania ha vencido porque ha realizado perfectamente —«su-perhumanamente»— el abuso de la modernidad. Los franceses son los aprendices de brujos: han desatado un

proceso y ahora no están «a su altura». Sólo en la Alemania totalitaria de Hitler se ha formado aquella «humanidad» que resulta «adecuada» a la técnica moderna. Sin duda, aquí los hombres mismos se han convertido en proyectil. Por cierto, más tarde narrará Heidegger, con una mezcla de consternación y fascinación, cómo uno de sus estudiantes japoneses se alistó como kamikace en un avión suicida

Todavía en el año 1935, en las lecciones de metafísica, Rusia y Estados Unidos representaban para Heidegger las potencias vanguardistas del «frenesí desconsolador de la técnica desencadenada» (EM, pág. 28); bajo este aspecto ahora ve que Alemania va por delante. No puede pasar desapercibido el tono de una queda satisfacción por ello. Esto recuerda muy de cerca a Diederich Hessling, el súbdito de Heinrich Mannschen, quien, ofendido de la forma más dolorosa por un bizarro teniente, advierte con satisfacción: «¡A ése no nos lo imita nadie!». Así sucede también en el caso de Heidegger: Alemania vence porque se entrega más eficazmente que otros al «abuso» de la técnica y, sin embargo, ¡ninguno nos imita en esta acerada consecuencia del olvido del ser!

Jörg y Hermann, hijos de Heidegger, son llamados a filas y desde 1941 se hallan en el frente oriental. Jóvenes heridos de guerra, soldados en convalecencia y alumnos de cursos avanzados llenan las aulas y los espacios del seminario. Crece la parte proporcional de las estudiantes. Aumenta el número de comunicaciones de muerte o desaparición en las zonas de guerra.

El 26 de septiembre de 1941 escribe Heidegger a la madre de un caído que había sido alumno suyo: «Para nosotros los que quedamos, es difícil dar el paso al convencimiento de que cada uno de los muchos jóvenes que hoy, con espíritu todavía auténtico y corazón reverente, inmolan su vida en sacrificio, tiene la dicha de experimentar el destino más bello»[327].

¿Cuál es el «más bello de los destinos» que se atribuye a los caídos? ¿Consiste ese destino en que Heidegger se acuerde de ellos? En la mayoría de los casos la muerte sólo se daba a conocer a unos pocos amigos; pero los muertos, conservados en la memoria del filósofo, «despertarán de nuevo» en generaciones futuras, según las palabras de Heidegger, «la más íntima vocación del alemán para el espíritu y la fidelidad del corazón». ¿Recibe

con ello un sentido esta guerra? ¿No ha hablado Heidegger, en sus lecciones sobre Nietzsche, de que esta guerra es expresión de la «voluntad de poder» olvidada del ser?

De hecho, así lo afirma Heidegger repetidamente en sus lecciones, y dice también que la filosofía, en el actual momento histórico «de utilización desilusionada del “material humano” al servicio de la potenciación incondicional de la voluntad de poder» (N II, pág. 333), está amenazada de llegar a ser totalmente superflua. Si se entiende como un «producto de la cultura», desaparece del engranaje público, pues la filosofía no es sino «la palabra que el ser mismo le dirige» (GA, vol. 54, pág. 179). Y ahora no hay tiempo para esa palabra que nos llega. Una consecuencia de la guerra es el hecho de que ahora se cree en Alemania que «se ha dejado atrás la pertenencia a un pueblo de poetas y pensadores» (GA, vol. 54, pág. 179). ¿Y cómo puede entonces tener sentido todavía el sacrificio por semejante guerra?

Desde el punto de vista de Heidegger hay dos respuestas a esta pregunta. La primera es la conocida desde antaño, la de que la autenticidad de la realización de una vida no depende de la índole moral de la situación conjunta; lo que cuenta es solamente la «actitud» que se adopta. En este sentido Heidegger, en la carta a la madre, ensalza en el caído el «fuego interior» y la «veneración de lo esencial», sin entrar en lo que eso signifique en el caso concreto. Y tampoco Heidegger lo sabe exactamente, pues desconoce las circunstancias concretas de la muerte del joven.

La segunda respuesta es que el sacrificio tiene sentido porque —y en la medida en que— lo tiene la guerra misma. Pero en este punto son oscilantes los juicios de Heidegger. Por una parte, entiende la guerra como expresión de la voluntad epocal de poder, sin que, a este respecto, constate nunca la responsabilidad exclusiva de Hitler y Alemania; y, en consecuencia, la entiende en conjunto como un acontecer de la voluntad de poder de la Edad Moderna, ajeno al universo del sentido. Bajo este aspecto todo sacrificio debería ser absurdo. Sin embargo, la situación cambia para él con la entrada de Estados Unidos en la guerra. Dice Heidegger en las lecciones sobre Hölderlin del verano de 1942: «Sabemos hoy que el mundo anglosajón y el

americanismo está decidido a aniquilar Europa, y esto significa la patria, que equivale a decir el comienzo de lo occidental» (GA, vol. 53, pág. 68).

Pero ¿dónde vive todavía esto *occidental*? La Alemania oficial ya no puede ser su lugar, pues allí, tal como Heidegger acentúa infatigablemente, han vencido la «economía maquinal» y la denigración del hombre al nivel de un material.

Pero allí se da todavía lo «inoficial», la Alemania imaginaria, en la que Hölderlin había creído. Es la Alemania cuya lengua conserva el espíritu filosófico, en una forma que sólo en Grecia encuentra parangón. En las lecciones sobre Heráclito del año 1943 decía Martin Heidegger: «El planeta está en llamas. La esencia del hombre se ha hecho astillas. Sólo de los alemanes, supuesto que ellos encuentren y conserven "lo alemán", puede provenir la reflexión acerca de historia universal» (GA, vol. 55, pág. 123). Ahora bien, esta Alemania auténtica, occidental, que se ve traicionada a su alrededor, en definitiva, ¿vive solamente en la filosofía de Heidegger?

Así es, aunque Heidegger no quiera saber nada de la «conciencia mesiánica que está difundiéndose» (GA, vol. 54, pág. 114). En los últimos meses de la guerra su filosofía se dirige por completo a la «conmemoración» de los grandes fundadores: Hölderlin, Parménides, Heráclito. Se abre en Heidegger, y se abre cada vez más, la cesura entre el pensamiento y el acontecer exterior. Mientras los acontecimientos empujan hacia su final catastrófico y los crímenes del régimen de Hitler alcanzan un horroroso punto supremo con la matanza de judíos, Heidegger se entierra cada vez más profundamente en lo «inicial». «El espíritu oculto de lo inicial en Occidente no guardará ni siquiera una mirada de desprecio para este proceso de autodesertización de lo que carece de principio, sino que, desde el desasimiento que se da en la quietud de lo inicial, esperará la hora de su estrella» (GA, vol. 53, pág. 68).

Pero ahora, a diferencia de 1933, Heidegger está inmunizado ante la esperanza de que esto «inicial» haya de producirse a través de un suceso político-social. La «hora de la estrella» es la de un solitario poetizar y pensar, que no tiene ni busca de momento ningún «apoyo» en cualesquiera movimientos políticos y sociales. «El pensamiento esencial atiende a los signos lentos de lo incalculable», escribe Heidegger en el año 1943 en un

nuevo epílogo para *¿Qué es metafísica?* (WM, pág. 51). Este pensamiento no produce ningún «éxito». Queda solamente la esperanza de que quizá «se encienda» aquí y allá un pensamiento semejante, formándose así la hermandad oculta de aquellos que se apean del actual «juego del mundo». «Juego del mundo» es la expresión exacta que Heidegger utiliza por primera vez en una lección de 1941 para caracterizar la gran miseria. El actual «juego del mundo» conoce solamente «trabajadores y soldados». Hay dos maneras de escapar de esta «normalidad». Aludiendo a Ernst Jünger, Heidegger designa la primera como lo aventurero: ¿quién se admirará de que en un tiempo así, en el que el mundo anterior se desvencija por completo, despierte el pensamiento de que la manera de asegurarse el hombre de la realidad ya no puede ser ahora sino la complacencia en el peligro, la «aventura»? (GA, vol. 51, pág. 36). El aventurero confiere agudos colores e ímpetu vital al olvido del ser. Se apoya en la maquinaria de la modernidad, aun cuando aquélla haya de aplastarlo. Eleva sus apuestas para sacar mayor aliciente del juego.

La otra manera de resistirse al juego del mundo como nexo de perdición es para Heidegger la «instancia» del pensamiento rememorativo. Esto recibía antes el nombre de «meditación», o «vida contemplativa», expresiones a las que Heidegger no quiere conceder validez para su propia empresa. Esta «instancia» lleva a Heidegger a la cercanía de la vida sencilla. Quitad al hombre moderno, dice en las lecciones sobre Heráclito del año 1943, todo aquello con lo que se entretiene y que lo sostiene, «el cine, la radio, el periódico, el teatro, los conciertos, las competiciones de boxeo, los viajes» (GA, vol. 55, pág. 84), y morirá en el vacío, pues las «cosas sencillas» ya no le dicen nada. Por el contrario, en el pensamiento conmemorativo el vacío se convierte en ocasión de «acordarse del ser» (GA, vol. 55, pág. 84). Todavía en el punto cumbre de la guerra, cuando «el planeta está en llamas», Heidegger se templa a sí mismo de cara a su gran tema de posguerra: el desasimiento.

Este desasimiento en medio de la guerra se debe al arte de prescindir de la realidad oprimente. En el ya citado epílogo a la cuarta edición de *¿Qué es metafísica?* (1943), Heidegger escribe la oscura frase:

«Sin duda el ser esencia sin el ente» (WM, pág. 46). Muy lejos ha pensado Heidegger por encima del ente en el año del infierno incipiente, tan lejos que para él el ser se convierte ahora en algo que no era antes: un ámbito de referencia independiente del ente. Revocará nuevamente esta exageración en la edición del texto de 1949; allí, el «sin duda» se convertirá en un «nunca», quedando la frase, liberada del vértigo de las alturas, en la siguiente forma: «El ser nunca esencia sin el ente».

Para la manera como el ser está presente en este tiempo adverso, Heidegger encuentra una formulación llena de sentido en un artículo sobre Hölderlin escrito en los últimos años de la guerra: el «caos del entreabrirse» (GA, vol. 4, pág. 62). El abismo se ha abierto, la tierra tiembla.

En contraste con esto, y apoyándose también en Hölderlin, Heidegger formula en la misma época su himno a la patria suaba: «Suabia, la madre, mora cerca del “hogar de la casa”. El fogón protege la brasa del fuego, siempre ahorrada. Y cuando se enciende, abre a lo alegre los aires y la luz… Por eso uno, cuando tiene que hacerlo, abandona a disgusto el lugar de la cercanía» (GA, vol. 4, pág. 23).

Capítulo veinte

En la noche del 27 de noviembre de 1944 las escuadras angloamericanas de bombarderos asuelan la ciudad de Friburgo. Poco antes Martin Heidegger ha sido desplazado a Breisach con una compañía popular de asalto; se quiere impedir allí el paso del ejército francés a la orilla derecha del Rin. Pero ya es demasiado tarde. La compañía popular de asalto regresa, y con ella Heidegger. Había sido alistado en virtud del decreto del Führer del 18 de octubre de 1944, que reclutaba las última reservas, todos los hombres entre los dieciséis y los sesenta años; no había de aceptarse ninguna incapacidad, la capacidad de trabajo era el único criterio para la aptitud. Y como Heidegger era capaz de trabajar, también era apto. Pero no fueron reclutados todos los compañeros de Heidegger. El reclutamiento era tarea de las instancias locales del Partido. Reinaba una gran confusión. Los miembros de la Facultad de Filosofía intercedieron para recuperar de nuevo a Heidegger. Por su encargo Eugen Fischer, antes director desacreditado del Kaiser-Wilhelm-Institut de eugenesia en Berlín y convertido entonces en emérito en Friburgo, escribió a Scheel, jefe de la Asociación de Profesores del Reich. Rogaba una liberación de Heidegger y concluía con las palabras: «Si nosotros, en la más difícil situación, ante el hecho de que el enemigo está en la Alsacia alemana, apenas a cincuenta kilómetros de nuestra ciudad, presentamos este ruego, mostramos con ello nuestra confianza en el futuro de la ciencia alemana». Cuando Scheel respondía tres semanas más tarde: «No pude emprender nada a favor de Heidegger por causa de la situación no aclarada», el asunto, entretanto, estaba resuelto. De regreso de la compañía de asalto, Heidegger había recibido de la universidad un permiso para ordenar sus manuscritos y ponerlos a salvo cerca de Messkirch. Pero antes de abandonar una ciudad de Friburgo bombardeada y

que se enfrentaba a la entrada de los aliados, visitó al filósofo Georg Picht y a su mujer, que llegaría a ser la famosa pianista Edith Picht-Axenfeld. Heidegger quería que ella volviera a tocar algo para él. La señora Picht tocó la sonata en la mayor de Schubert, obra postuma. Heidegger miró a Picht y dijo: «Con la filosofía no podemos hacer eso»[328]. En aquella noche de diciembre del año 1944 Heidegger se inscribió en el libro de huéspedes de los Picht, donde incluyó la frase: «El ocaso no es lo mismo que acabar. Cada ocaso permanece escondido en el comienzo».

¿Era un *ocaso* o un *acabar* aquello que sucedía en los alrededores y de lo que Heidegger huía? Lo escrito en el libro de huéspedes deja abierta esta pregunta. Pero Heidegger le dará respuesta medio año más tarde, el 20 de julio de 1945, en una carta a Rudolf Stadelmann, su «escudero» en los días del campamento de la ciencia y entonces decano en Tubinga: «Por doquier se piensa hoy el ocaso. Nosotros los alemanes no podemos encaminarnos al ocaso por la razón de que todavía no hemos salido a la luz del día, y hemos de pasar a través de la noche»[329].

En aquel medio año desde la huida de Friburgo hasta su regreso a la ciudad, ocupada ya por los franceses, Heidegger vive un idilio rodeado de pánico. A lo largo del invierno, junto a su hermano Fritz, ordena en Messkirch sus manuscritos. Y cuando llega la primavera, se añade también toda la Facultad de Filosofía o, mejor dicho, lo que todavía queda de ella. En Friburgo se había decidido trasladar algunas secciones de la universidad, y como zona segura de retirada se escogió el castillo de Wildenstein, encima de Beuron y cerca de Messkirch. En parte a pie y en parte en bicicleta, y muy cargados de libros, en marzo de 1945 diez profesores y treinta estudiantes, la mayoría chicas, habían subido a la Selva Negra y al alto Danubio, y se habían alojado en el castillo, que era posesión de la casa Fürstenberg, y en Leibertingen, una población cercana. En su juventud Heidegger había recorrido a pie muchas veces el camino que conduce desde Messkirch hasta Wildenstein, y ahora lo recorre para impartir un pequeño seminario en la taberna del castillo, mientras abajo en el valle las tropas francesas avanzan en dirección a Sigmaringen, lugar adonde habían huido los restos del gobierno colaboracionista de Vichy. A finales de mayo comienza la siega del heno. Profesores y estudiantes ayudan y en

recompensa reciben víveres. Pocas noticias llegan hasta allí desde Friburgo. Lo que sí se sabe es que la ciudad está ocupada. Por suerte no se había llegado a una batalla alrededor de Friburgo. Abajo en el valle, junto al monasterio de Beuron, se ha instalado un hospital militar; cada día entran heridos. Y arriba en las rocas, donde en tiempos pretéritos habitó una raza de caballeros bandidos, alternando con la ayuda a la recolección se estudian la *Crítica de la razón pura*, de Kant, historia medieval y Hölderlin. Hölderlin, en el «Himno al Ister», había compuesto un cántico al alto Danubio. «Este es llamado Ister. Habita hermosamente. Arde el ramaje de las columnas, y se agita…» Heidegger ya había interpretado muchas veces esta poesía, y vuelve a hacerlo otra vez. Mientras tanto, Hölderlin ha pasado a ser una parte componente de su propia genealogía. En sus lecciones sobre el Ister de 1942, según hemos citado antes, había añadido la observación (no contenida en el tomo editado): «Quizá Hölderlin, el poeta, tiene que convertirse en destino determinante para la empresa de un pensador cuyo abuelo, por el mismo tiempo del nacimiento del "Himno al Ister"…, según el documento nació *in ovili* (en el aprisco de una lechería), situado en el valle del alto Danubio, cerca de la orilla del río, junto a las rocas. La historia oculta de la leyenda no conoce casualidades. Todo es destino»[330].

Desde el castillo de Wildenstein puede verse la antigua Casa del Danubio, a la que pertenecía aquel aprisco donde nació el abuelo de Heidegger.

Este curioso semestre de verano termina el día 24 de junio con una fiesta final en el castillo. La gente de la región está invitada y trae comida. En el patio del castillo se representa teatro y se baila. Tres días más tarde, en la casa del guardabosques del príncipe Bernhard von Sachsen-Meiningen tiene lugar todavía otra gran aparición de Heidegger, la última por algunos años. Un pequeño concierto de piano hace de introducción a la conferencia. Heidegger habla sobre la frase de Hölderlin: «Entre nosotros, todo se concentra en lo espiritual, nosotros nos hemos hecho pobres para ser ricos».

En la ahora ocupada ciudad de Friburgo comienzan las primeras medidas de la administración militar francesa para requisar viviendas. «Heidegger es considerado nazi en la ciudad (su rectorado[331])»; esta observación sucinta del alcalde comisario es suficiente para que ya a

mediados de mayo se ponga en la «lista negra» la casa de Heidegger en Rötebuck, 47. Todavía no está decidido si se trata solamente de un alojamiento de personas, o bien de que los Heidegger hayan de abandonar su casa. Incluso pesa la amenaza de la incautación de la biblioteca. Elfride Heidegger, que en las primeras semanas tiene que llevar ella sola las difíciles negociaciones con las autoridades, eleva una protesta y solicita una demora hasta que vuelva su marido.

Antes ya del regreso de Heidegger, el alcalde comisario le comunica que, por disposición del gobierno militar, y en orden a resolver el problema de la tremenda falta de viviendas, «hay que recurrir en primera línea a viviendas de miembros del Partido», y que Heidegger fue, indudablemente, un miembro del Partido.

Cuando Heidegger regresa de Wildenstein a principios de julio, la situación ha cambiado dramáticamente para él. Hace poco le han escuchado devotamente en el castillo y en la casa del guardabosques. En los organismos oficiales le dan a entender que puede renunciar enteramente a su biblioteca, pues, sea como sea, en el futuro ya no podrá ejercer su profesión. El 16 de julio redacta Heidegger un escrito al alcalde, un primer esbozo de su autojustificación en los años venideros. «Elevo la más enérgica protesta contra la discriminación de mi persona y mi trabajo. ¿Por qué precisamente yo he de ser castigado no sólo con la incautación de la vivienda, sino también con la total privación de mi puesto de trabajo, y he de ser difamado así ante la ciudad, y digo que incluso ante la opinión pública mundial? Nunca he tenido un cargo en el Partido y nunca he ejercido una actividad en él o en alguna de sus estructuras. Pero si se quiere ver un gravamen político en mi rectorado, entonces he de exigir que se me conceda la oportunidad de justificarme frente a cualesquiera objeciones y acusaciones de quienquiera que sea, es decir, ante todo he de tener conocimiento de qué se aduce objetivamente contra mí y mi actividad pública en el cargo»[332].

Primero se trata tan sólo de la casa y de la biblioteca. Pero la autoridad militar francesa había comenzado ya con medidas de depuración política. La universidad, que quería establecerse de nuevo como corporación autónoma, pretendía ofrecer pruebas de que tenía fuerzas suficientes para la

propia depuración. Así, el senado, el día 8 de mayo de 1945, había ultimado un cuestionario y un catálogo de criterios para el enjuiciamiento del pasado político de los miembros de la universidad. Las medidas habían de hacerse extensivas solamente a actividades destacadas. Estaban previstas tres categorías: trabajo para el servicio de seguridad, denuncias; actividad de funcionarios; altas funciones de dirección y representación (rectores, decanos). Por tanto, también para el gremio de la universidad era evidente que habían de pedirse responsabilidades a Heidegger.

La administración militar francesa no reconoce todavía a la universidad como corporación autónoma, y por eso no está dispuesta a confiar a gremios de la misma los procedimientos de depuración. El oficial francés de enlace crea una comisión que representa a la universidad ante el gobierno militar, y a la que compete el desarrollo de las investigaciones. A esta Comisión Depuradora, tal como se llama ahora, pertenecen los profesores Constantin von Dietze, Gerhard Ritter y Adolf Lampe. Los tres estaban implicados en el complot del 20 de julio y acababan de salir de la cárcel. También formaban parte de la comisión el teólogo Allgeier y el botánico Friedric Oehlkers, amigo de Jaspers y, al igual que éste, casado con una judía, razón por la que durante los últimos años hubo de vivir con gran miedo. Ante esta comisión tiene que responder Heidegger por primera vez el 23 de julio de 1945. La comisión tiene una actitud benévola frente a él. Gerhard Ritter, por ejemplo, aduce en el protocolo que él, por contacto confidencial con Heidegger, sabe cómo éste desde la intentona de golpe de Estado de Rohm se convirtió interiormente en un enemigo del nacionalsocialismo. Sólo el miembro de la comisión Adolf Lampe se mostró como un decidido adversario de la rehabilitación de Heidegger. Lampe, un economista, había tenido que sufrir bajo el rectorado de Heidegger, pues éste, por razones de falta de fiabilidad política, se oponía entonces a prorrogar el encargo de sustitución de cátedra que tenía Lampe.

Ya en el primer interrogatorio de la comisión, el 23 de julio, ve claramente Heidegger que debe enfocar su propia defensa sobre todo hacia Lampe. Por eso, dos días más tarde solicita una entrevista personal con él. Lampe confeccionó para la comisión un extenso protocolo de la entrevista. Luego, para salir al paso de una «situación penosa» y alejar de sí la

sospecha de parcialidad, ante todo declaró que no influían para nada en él los sucesos de 1934 relativos a su persona. Y después pasaría a repetir los reproches de la comisión: en primer lugar, las proclamas del rector a los estudiantes, hechas totalmente según el estilo de la propaganda nacionalsocialista, en segundo lugar la imposición sin compromisos del principio de caudillaje y, tercero, la circular del rector a los miembros del cuerpo docente, cuyo contenido, según Lampe, había de valorarse como «un sensible menoscabo de la independencia que los profesores de universidad han de fomentar y conservar»[333]. El prestigio internacional de Heidegger incrementa el peso de las faltas, pues de esa manera prestó un «apoyo esencial a las tendencias evolutivas del nacionalsocialismo, especialmente peligrosas en aquel momento». Frente a Lampe desarrolla Heidegger aquella línea de defensa propia que mantendrá durante los próximos años, hasta la entrevista publicada en el semanario *Der Spiegel*. Aduce que él prestó apoyo al nacionalsocialismo porque esperaba de este movimiento una nivelación de los contrastes sociales en el suelo de un renovado sentimiento de comunidad nacional. Añade que era necesario oponer resistencia a la penetración del comunismo. Heidegger afirma que sólo en medio de las «mayores resistencias» había aceptado la elección de rector, y que permaneció durante un año en el cargo para evitar «cosas peores» (la elección de Aly, un magnate del Partido). Pero los compañeros ya entonces no notaron esto, por lo que dejaron de apoyarlo en forma conveniente. Desde mediados de los años treinta, continúa, particularmente en las lecciones sobre Nietzsche, manifestó en público una crítica al pensamiento en torno al poder vigente en el nacionalsocialismo. A lo cual reaccionó el Partido en forma correspondiente, pues lo espiaba en su actividad docente y le creó dificultades en la publicación de sus obras.

Lampe estaba indignado por la ausencia de toda conciencia de culpa en Heidegger y exigía «responsabilidad personal». El Heidegger que otrora impusiera el principio de caudillaje no podía excusarse ahora con alusiones a «intrigas políticas» y falta de apoyo. Y en lo relativo a la crítica posterior al sistema, él, Lampe, no podía valorarla como «compensación»; ésta sólo podía lograrse «mediante un acto proporcionado a la resolución en el modo

de llevar el rectorado, a saber, dando la cara en una crítica pública y cargando con los perjuicios personales que se derivaran de ahí»[334].

La defensa que Heidegger hace de sí mismo brota del miedo. Colegas igualmente inculpados, entre ellos el romanista Hugo Friedrich, de Friburgo, han sido encarcelados ya por los franceses. Por eso teme que pueda sucederle algo parecido a él mismo. Mira a un abismo, pero no al de la propia equivocación política, sino al de la amenazante degradación social y la pérdida de sus posibilidades de trabajo. A Lampe le dice que un voto negativo de la comisión haría de él un «proscrito». Y así lo cifra todo en la propia defensa y justificación.

Por tanto, Heidegger no da señales de ningún sentimiento de culpa. Y en realidad no tuvo ninguno. Pues, desde su punto de vista, la situación se presenta así: él se comprometió por corto tiempo con la revolución nacionalsocialista, y lo hizo porque la consideraba como una revolución metafísica. Cuando ésta no cumplió lo que le había prometido, y él nunca pudo indicar exactamente qué era lo que ella le había prometido, se retiró e hizo su trabajo filosófico, sin preocuparse del asentimiento o rechazo del Partido. No disimuló su distancia crítica frente al sistema, sino que la manifestó en sus lecciones, y en este sentido era menos responsable del sistema que la mayoría de los científicos, los cuales se habían adaptado, sin que ahora se les exigieran responsabilidades a ninguno de ellos. ¿Qué tenía que ver él con los crímenes del sistema? De hecho, Heidegger estaba sorprendido de que en general se le pidieran responsabilidades. Según le confesó más tarde a Jaspers (8 de abril de 1950), ciertamente sentía «vergüenza» de haber colaborado por corto tiempo; eso lo admitía. Pero era la vergüenza de haberse equivocado, de haberse «descuidado». Lo que él mismo había querido: rehabilitación nacional y renovación, desde su perspectiva tenía poco que ver con lo que en definitiva salió de allí en el plano de la política real. El hecho de que, después del compromiso político, motivado filosóficamente, había separado de nuevo la esfera de la política y la de la filosofía, se le presentaba ahora como la recuperación de la pureza de sus puntos de vista filosóficos. El camino de su propio pensamiento, del que había hecho confesión pública, lo rehabilitaba ahora ante él mismo. Y

así no percibía ninguna culpa, ni en el sentido jurídico ni tampoco en el moral.

La comisión depuradora llegó en agosto de 1945 a una condena suave del comportamiento político de Heidegger, con el voto de Lampe en contra. Según la comisión, al principio Heideggger se puso al servicio de la revolución nacionalsocialista, «justificándola así ante los ojos del mundo intelectual alemán»[335], con lo que dificultó «la auto-afirmación de la ciencia alemana en medio de la revolución política»; pero desde 1934 ya no fue un «nazi». La comisión propone: Heidegger debe jubilarse anticipadamente, aunque esto no ha de implicar la deposición de su cargo. Se le mantiene la autorización para la docencia, si bien quedando desligado de la colaboración en órganos colegiados.

Pero el senado (y todavía no el gobierno militar francés) se opone a este veredicto suave argumentando que, si Heidegger se sale del asunto sin que se le toque un pelo, no hay ya ningún medio de proceder contra otros miembros del cuerpo docente implicados en el pasado político. Por eso, se le encomienda a la comisión que en el caso de Heidegger estudie de nuevo el expediente.

Hasta aquel momento, Heidegger apuntaba con su propia defensa a una rehabilitación completa. Quería pertenecer al cuerpo docente con todos los derechos y deberes. Pero ahora nota que la universidad, para mantener su credibilidad ante la administración militar, sin duda está dispuesta a establecer un ejemplo con su caso. La situación empeora para él. Y por eso indica su disposición a dejarse jubilar. Pretende conservar solamente su autorización para la docencia y, naturalmente, su pensión de retiro. Propone que se pida un informe a Karl Jaspers, del que se promete una exculpación. Pero este informe, que Karl Jaspers redacta en los días de Navidad del año 1945 (y que Hugo Ott ha vuelto a sacar a la luz), produce el efecto contrario.

Al principio, Jaspers quería negarse, pero luego se sintió obligado, teniendo en cuenta sobre todo que durante ese semestre de invierno impartía un curso sobre la necesidad de reparar la culpa. Si Heidegger hubiese conocido este curso, sin duda no habría solicitado un informe de Jaspers. Pues éste tenía la mirada puesta también en Heidegger cuando decía allí:

«Muchos intelectuales, que colaboraron en 1933 aspirando a ejercer una acción directiva, y que en público tomaron posición a favor del nuevo poder en el plano de la concepción del mundo, pero que luego, dejados personalmente de lado, se enojaron…; ésos tienen el sentimiento de haber padecido bajo los nazis y de estar llamados en consecuencia para lo que viene. Se tienen a sí mismos por antinazis. Ha habido durante todos estos años una ideología de tales nazis intelectuales. Alegan que en cuestiones intelectuales expresaron imparcialmente la verdad, que conservaron la tradición del espíritu alemán, que impidieron una mayor destrucción, y que en puntos particulares obtuvieron efectos positivos… Quien, siendo un hombre maduro, en el año 1933 estuvo persuadido internamente, con una persuasión que no radicaba en un mero error político, sino también en un sentimiento de vida incrementado por el nacionalsocialismo, no quedará puro de no ser a consecuencia de una refundición, que quizá deba llegar a niveles más profundos que todas las demás»[336].

La relación entre Jaspers y Heidegger se había interrumpido en el año 1936. En la última carta del 16 de mayo de 1936, que quedó ya sin respuesta por parte de Heidegger, Jaspers acusaba recibo del envío de un artículo sobre Hölderlin por parte de Heidegger mediante la nota siguiente: «Usted comprenderá y aprobará el hecho de que yo calle… Mi alma está enmudecida; pues yo no puedo hacer mías las palabras en que usted escribe que permanece en este mundo con la filosofía “sin prestigio”; más bien, a mí… se me paraliza la palabra» (BwHJ, pág. 162).

En 1937 Jaspers quedó despojado de su cargo, con prohibición de enseñar y publicar. Heidegger no reaccionó ni con una sola palabra. En los años siguientes la judía Gertrud Jaspers hubo de contar constantemente con la deportación. Para este caso, el matrimonio llevaba encima cápsulas con veneno.

En los primeros años de la dominación nazi Jaspers se había hecho reproches por no haber sido suficientemente abierto frente a Heidegger, por no haber comentado con él su evolución política. En una carta del primero de marzo de 1948, que nunca envió, cuenta por qué no lo hizo: «No lo hice por desconfianza frente a todo el que en el Estado del terror no se me hubiera mostrado positivamente como amigo real. Yo seguía el “con

cautela”, el lema de Spinoza, y el consejo de Platón: en tales tiempos hay que ponerse a cubierto como cuando cae una tormenta de agua… Yo sufrí… en relación con usted desde 1933, hasta que, según acostumbra suceder con el paso del tiempo, ya en los años treinta este sufrimiento desapareció casi bajo el peso de cosas mucho más espantosas. Sólo quedó un recuerdo lejano y un admirarme siempre de nuevo en repetidas ocasiones» (BwHJ, pág. 167).

Jaspers se siente defraudado por el hecho de que ahora, a finales de 1945, Heidegger se dirija a él por vía indirecta, pues esperaba que le enviara unas palabras explicativas inmediatamente después de la liberación. Pero no había sucedido nada, tampoco después de que en el otoño de 1945 hubiera enviado a Heidegger un número de la revista *Wandlung*, de la que Jaspers era coeditor.

En la carta (no enviada) de 1948 Jaspers comenta su informe del año 1945: «En la frialdad de estas manifestaciones no puede percibir usted lo que subyace en mi corazón. Mi carta estaba redactada con la intención de que entrara en vigor lo inevitable y, en medio de la situación peligrosa, con la de ayudar a que se consiguiera lo mejor posible para usted, a fin de que pudiera continuar su trabajo» (BwHJ, pág. 167).

Lo «inevitable», que según Jaspers tenía que entrar en vigor, se fundaba en lo siguiente. Jaspers relata cómo Heidegger denunció a Eduard Baumgarten, pero, por otra parte, ayudó a su asistente, el doctor Brock, mediante buenos testimonios y su empeño personal, a que éste pudiera abrirse paso en Inglaterra. Por lo que se refiere al antisemitismo en Heidegger, la comisión había interrogado explícitamente a Jaspers sobre este punto, y él emite el resumen: Heidegger no fue ningún antisemita en los años veinte, pero se dejó arrastrar en «determinados contextos», tal como lo demuestra el caso de Baumgarten.

Las frases decisivas del informe de Jaspers en relación con el resultado al que llegó la comisión eran las siguientes: «En nuestra situación ha de tratarse con gran responsabilidad la educación de la juventud. Hay que aspirar a una completa libertad de docencia, pero ésta no puede establecerse inmediatamente. La forma de pensar de Heidegger, que según su esencia me parece falta de libertad, dictatorial y carente de comunicación, sería hoy

funesta en su efecto docente. Me parece más importante la manera de pensar que el contenido de ciertos juicios políticos, cuya agresividad puede cambiar la dirección con facilidad. Mientras no se produzca en él un auténtico renacimiento, que se muestre patentemente, a mi juicio un profesor así no puede situarse hoy ante una juventud que interiormente carece casi de resistencia. La juventud ha de llegar a un pensamiento autónomo»[337].

El informe de Jaspers no se detiene extensamente en valorar el compromiso externo de Heidegger con el nacionalsocialismo, sino que enjuicia el estilo de pensamiento filosófico de Heidegger como nocivo para la necesaria reconstrucción político-moral de Alemania.

Basándose en este informe, el 19 de enero de 1946 el senado adopta la resolución de proponer al gobierno militar francés que se retire a Heidegger la licencia docente y que sea depuesto del empleo, si bien concediéndole una jubilación económicamente reducida. El gobierno militar se apropiará este veredicto a finales de 1946, e incluso lo agudizará, suprimiendo la pensión desde 1947. De todos modos, esta agravación será revocada en mayo de 1947.

Al mencionado procedimiento duro había precedido, según hemos dicho, un cambio de actitud en la universidad y en las autoridades militares francesas. A principios de otoño, Heidegger podía contar todavía con que su proceso tuviera un desenlace suave. Pues, en ese momento, también el gobierno militar francés, a pesar de la ya dispuesta incautación de la vivienda de Heidegger, mostraba aún una actitud en cierta manera benévola frente a él. Heidegger había sido clasificado como «disponible», o sea, como inculpado en grado menor y, por tanto, como capaz de ser repuesto de nuevo en su empleo.

Pero los adversarios de la rehabilitación de Heidegger estaban alarmados sobre todo por las noticias y los rumores que hablaban de una verdadera peregrinación de intelectuales franceses a Friburgo y a Todtnauberg. Según los rumores, en octubre de 1945 incluso debía llegarse a un encuentro entre Heidegger y Sartre. Se decía que Heidegger había sido invitado oficialmente a comentar en periódicos franceses la situación en Alemania. Vamos a ver muy pronto qué había de real en todo esto, pero ya

los meros rumores tuvieron su efecto. Los enemigos de Heidegger, sobre todo Adolf Lampe, partiendo de ahí, inmediatamente habían exigido con éxito en noviembre la continuación de la investigación y una condena más rigurosa. Lampe argumentaba: si Heidegger cree que precisamente él está llamado a «decir una palabra de esclarecimiento y orientación»[338], o bien actúa irresponsablemente, negando la magnitud de su culpa «cuando él llevó a nuestra universidad, con un empleo brutal de la fuerza, hacia el camino del nacionalsocialismo», o bien «es ciego para la realidad en una medida sobremanera espantosa». Y ambas posibilidades habrían de mostrar que es aconsejable alejar finalmente del tráfico a este filósofo.

Se dio, pues, la situación de que la universidad y el gobierno militar francés actuaron con mayor rigor contra Heidegger precisamente en el momento en que éste iniciaba su segunda gran carrera en la escena cultural de Francia.

La repercusión de Heidegger en Francia había comenzado a principios de los años treinta, en conexión con una corriente intelectual a la que Jean Wahl y Gabriel Marcel habían dado el nombre de «existencialismo» ya al final de los años veinte. En 1929 había aparecido en Francia una nueva traducción de Kierkegaard, y Jean Wahl, apoyándose en ello, había definido así el concepto de existencia: «Existir significa elegir; ser apasionado; devenir; ser singularizado y subjetivo; preocuparse infinitamente de sí mismo; saberse pecador; estar ante Dios»[339].

Dos ideas, ambas concebidas en fuerte contraste con el cartesianismo, se hallaban en el punto central del «nuevo pensamiento» en la Francia de los años treinta. Una era la idea de una existencia que fue entendida como ser corporal, finito, astillado, desgarrado de todo fundamento soportante. Ni la racionalidad cartesiana ni la intuición de Bergson abren el camino hacia la gran reconditez. La realidad ha perdido su sentido compacto, garantizado; el hombre se encuentra arrojado en medio de posibilidades entre las que debe elegir. Por ello puede hacerse también culpable. Así pues, la idea de existencia acaba con las fantasías que hablan acerca del panlogismo del mundo.

Y por otra parte, la idea de la existencia iba unida con la de la contingencia. El hombre particular se experimenta como una encarnación

del azar, tomado en el sentido literal. Se le ha adjudicado un determinado cuerpo y, con ello, un determinado lugar en el espacio y el tiempo. El hombre no dispone sobre esto, con lo cual no dispone sobre la mayoría de las cosas. Ha recibido ya su comienzo, en forma no disponible por su parte, antes de que él mismo pueda poner su propio comienzo. Contingencia significa: lo que está dado podría también no darse. El hombre ya no puede estar seguro de ninguna intención superior, y si cree en ello, tiene que saltar por encima de un abismo de corte kierkegaardiano.

La idea de la existencia contingente implicaba también desde el principio la de una libertad radicalmente entendida. Para la concepción cristiana de la existencia, libertad significa la posibilidad inherente al hombre de decidirse contra Dios y lo absoluto, de desgajarse de esa dimensión. Y para la existencia concebida en un sentido no cristiano, esa libertad significa estar arrojado a un vacío.

En la formación de este ambiente del existencialismo francés, contra el que luchaba el ya citado Julien Benda, un ambiente donde la mística del ser, el decisionismo de la gracia, el absurdo y el nihilismo se encuentran en un común terreno anticartesiano, influye también la fenomenología como otro de los poderes intelectuales. Desde los años veinte se descubre en Francia a Husserl y Scheler.

Si el existencialismo duda de que haya una coherencia de sentido garantizada *a priori* en la vida humana y en la cultura, el método fenomenológico se ofrece complementariamente para desplegar una atención bienhechora a las dispares cosas del mundo. La fenomenología actúa en Francia como el arte de extraer un agrado de la atención misma, agrado que compensa ante el hecho de que se haya roto el todo dotado de sentido. En un mundo absurdo la fenomenología permite todavía la dicha del conocimiento. Camus expresó en *El mito de Sísifo* esta conexión entre la pasión por la fenomenología y el sufrimiento por un mundo absurdo. Lo que para él confería su atractivo al pensamiento de Husserl era su renuncia a un principio unitario explicativo, así como la descripción del mundo en su diferencia sin regla. «Pensar significa ver de nuevo y aprender atentamente; significa dirigir su conciencia, transformar cada idea y cada imagen en un lugar preferido, a la manera de Proust»[340].

Cuando Raymond Aron, que había estudiado en Alemania y conocido allí la fenomenología, narró a su amigo Sartre a principios de los años treinta sus «experiencias» fenomenológicas, Sartre se sentía como electrizado. Así pues, comenta, ¿hay una filosofía que nos permite filosofar sobre todo, sobre esta taza, la cuchara que yo muevo en ella, la silla, el camarero que espera mi encargo? El rumor de la fenomenología —inicialmente ésta no había sido más que un rumor—, inducirá a Sartre a desplazarse a Berlín en el invierno de 1933, a fin de estudiar allí a Husserl; y luego manifestará sobre la fenomenología: «Desde siglos no se ha dejado sentir en la filosofía una tendencia tan realista. Los fenomenólogos han sumergido a los hombres de nuevo en el mundo, han devuelto todo su peso a sus angustias y sufrimientos, también a sus revoluciones»[341].

En este escenario existencialista y fenomenológico, desde principios de los años treinta comienza a influir también la filosofía de Heidegger.

En el año 1931 habían aparecido en revistas filosóficas francesas las conferencias *De la esencia del fundamento* y *¿Qué es metafísica?* Eran las primeras traducciones. En 1938 siguió un tomo que contenía una selección de escritos: dos capítulos de *Ser y tiempo* (sobre el cuidado y sobre la muerte), un capítulo del libro acerca de Kant, y el artículo «Hölderlin y la esencia de la poesía». Pero Heidegger se convirtió en figura prometedora para la inteligencia parisiense no tanto por sus escasas publicaciones, cuanto por las lecciones sobre Hegel que impartió el ruso exiliado Alexandre Kojève entre 1934 y 1938, lecciones que llegaron a hacerse legendarias.

Roger Caillois hizo referencia más tarde «al dominio intelectual absolutamente extraordinario» de Kojève «sobre una generación entera». Bataille narra que cada encuentro con Kojève lo dejaba «roto, pulverizado, lo mataba diez veces, una detrás de otra, lo estrangulaba y lo oprimía contra el suelo». Para Raymond Aron, Kojève se hallaba entre los tres espíritus verdaderamente superiores (junto a Sartre y Eric Weil) que él había conocido en su vida.

Alexandre Wladimirowitsch Kojewnikow —así se llamaba Kojève originariamente— procedía de una familia de la alta nobleza rusa y, tras la Revolución de Octubre, había huido a Alemania en el año 1920. Vivía de la

venta de los restos de las joyas familiares que él había sacado de contrabando. Poseía también algunos cuadros de su tío, Wassily Kandisnky, que podían empeñarse con facilidad. Estudió e hizo la tesis con Jaspers en Heidelberg; durante todos esos años hizo anotaciones en un diario filosófico sobre el tema: «Filosofía de lo que no es». Su amigo Alexandre Koyré, también un emigrante ruso, lo buscó a principios de los años treinta para llevarlo a París. Ambos se habían conocido cuando, tras iniciar un amorío con la cuñada de Koyré, aquél había terminado raptando a la joven. La familia encargó a Koyré que despojara al seductor de su presa de amor. Pero Koyré quedó tan impresionado en su primer encuentro con Kojève que terminó confesando: «La chica tiene razón. Kojève es mucho mejor que mi hermano»[342].

Kojève estaba en apuros económicos, pues en el hundimiento de la Bolsa había perdido su fortuna, invertida en acciones de la marca de queso La vache qui rit. Por eso, le fue como anillo al dedo la oferta de dar lecciones sobre Hegel en la École Pratique des Hauts Études.

Kojève, el Nabokov de la filosofía europea, presentaba a un Hegel que era desconocido hasta el momento: se trataba de un Hegel tan semejante a Heidegger, que podía confundirse con él.

Todos conocían la frase de Hegel: «Lo real es racional». Hegel era tenido por un racionalista. Pero Kojève mostró cómo Hegel no había hecho sino descubrir el origen irracional de la razón en las luchas por el reconocimiento. Una mismidad exige ser reconocida por otra en su ser así. Kojève toma el «cuidado» de Heidegger y, con apoyo en Hegel, lo convierte en «cuidado por el reconocimiento». La realidad histórica que surge de este cuidado por el reconocimiento es la lucha de los hombres, hasta el derramamiento de sangre, por causa de apuestas que a veces son ridículas: se pone en juego el propio cuerpo para corregir un trazado de fronteras, para defender una bandera, para conseguir reparación por una ofensa, etcétera. No es necesario invertir a Hegel; él mismo se halla ya sobre los pies y camina a través del fango de la historia. En el núcleo de la razón se esconde la contingencia, y son las contingencias las que con frecuencia chocan allí tan sangrientamente. Eso es la historia.

Con apoyo en Hegel y conectando explícitamente con Heidegger, Kojève pregunta: ¿cuál es el sentido del ser entero? Basándose en Heidegger, da la respuesta: el tiempo. Pero el tiempo no es real en la misma forma que las cosas dadas, las cuales también envejecen y tienen su tiempo. Solamente el hombre experimenta cómo algo que es, poco después ya no es, y cómo algo que todavía no es, ahora comparece en el ser. El hombre es el lugar abierto en el ser, el escenario donde se trueca súbitamente el ser en la nada y la nada en el ser.

Los pasajes más estimulantes de las lecciones de Kojève tratan de la muerte y de la nada. Kojève dice: la totalidad de la realidad incluye la «realidad humana o parlante»[343], lo que significa: «Sin el hombre el ser sería mudo; estaría ahí, pero no sería lo verdadero». Pero «este hablar que revela lo real» (Kojève) presupone que el hombre ciertamente pertenece a la interconexión compacta del ser, pero a la vez está cortado, desgajado de allí. Sólo por esto puede errar. El hombre, así se expresa Kojève en el sentido de Hegel, es el «error que se conserva en la existencia, que dura en la realidad» (Kojève, *Hegel*, pág. 151), y luego interpreta la frase en el sentido de Heidegger: «Por eso puede decirse también que el hombre, que yerra, es una nada aniquiladora en el ser». La base y fuente de la realidad humana es la “nada”, que se manifiesta y revela como acción negadora o creadora, libre y consciente de sí misma» (*ibíd.*, pág. 267).

Para concluir, Kojève vuelve a citar a Hegel: «El hombre es esta noche, esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad, una riqueza de infinitamente muchas representaciones…; ésta es la noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí, pura mismidad…; se ve esta noche cuando miramos a los ojos del hombre, dentro de una noche que se hace *terrible*; la noche del mundo cuelga frente a uno» (*ibíd.*, pág. 268).

Estas frases formulan la transición de *Ser y tiempo* a *El ser y la nada*.

Sartre no había oído a Kojève, pero se había procurado apuntes a mano. En el invierno de 1933-1934 había estudiado a Heidegger y

Husserl en Berlín, sumergiéndose tanto en ellos que apenas se enteró del régimen nacionalsocialista.

Lo que le fascinaba de la fenomenología era, en primer lugar, la atención que concedía a la masiva, seductora y también espantosa presencia

de las cosas, el hecho de conducir de nuevo al persistente enigma de su ser «en sí». En segundo lugar, contrastando con lo anterior, según Sartre la fenomenología sensibiliza para la riqueza interior de la conciencia, sacando de nuevo a la luz el amplio mundo del «para sí». Y, en tercer lugar, la fenomenología parecía contener la promesa, aunque sólo fuera en forma oscura, de poder resolver de alguna manera la tensión interior entre esta doble ontología: la del «en sí» y la del «para sí».

Acerca del «en sí» de las cosas naturales, que en la actitud fenomenológica se hacen valer en su presencia subyugadora, resistente al sentido, Sartre, a finales de los años treinta, en su novela *La náusea* había ofrecido una descripción impresionante, que se convertiría pronto en modelo clásico de experiencia de la contingencia: «Así pues, acabo de estar en el parque. La raíz del castaño se abría un agujero en la tierra, exactamente bajo mi banco. Ya no me acordaba de que eso era una raíz. Habían desaparecido las palabras y con ellas la significación de las cosas, sus formas de uso, las débiles marcas que los hombres han inscrito en su superficie. Yo estaba allí sentado, algo encorvado, con la cabeza inclinada, solo frente a esta masa negra y nudosa, completamente ruda, que me infundía angustia. Y entonces he tenido esta iluminación»[344]. La iluminación consiste en que Roquetin, el narrador, ve las cosas sin conexión y sin la significación que les da la conciencia; éstas están allí desnudas. En forma obscena se extienden ante él y le hacen la «confesión de su existencia». Existencia significa aquí: mero estar dado y contingencia. «Lo esencial es la contingencia…, ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es ningún engaño, ninguna apariencia que pueda disiparse, ella es lo absoluto y, por tanto, la completa carencia de fundamento. Todo carece de fundamento, este parque, esta ciudad, y yo mismo. Cuando se llega a tener conciencia de esto, a uno se le revuelve el estómago» (Sartre, *op. cit.*, pág. 149). La experiencia en el parque confronta con un ser que atraviesa el hablar racional. La escena es una composición literaria en la que se somete a prueba en la intuición la frase de Kojève: «Sin el hombre el ser sería mudo: estaría ahí, pero no sería lo verdadero». El narrador se experimenta como cosa entre las cosas, trasladado al vegetativo en sí: «Yo era la raíz del castaño». Con su cuerpo entero nota el

ser, un algo pesado, impenetrable, y eso lo lleva de nuevo angustiado al mundo de la conciencia, el mundo del parasí, donde experimentará la auténtica falta de ser. «El hombre es el ser por el que la nada llega al mundo»[345], leemos en *El ser y la nada*, con apoyo en formulaciones de Kojève y Heidegger.

Sartre entendió esta gran obra filosófica, aparecida en 1943, como continuación de la ontología fundamental iniciada por Heidegger. Lo que éste llama «ser-ahí», en Sartre se llama «para sí», utilizando una terminología marcada por Hegel y Kojève. El hombre es aquella realidad que no descansa incuestionadamente en el ser, sino que en una situación precaria tiene que establecer, proyectar, elegir siempre por primera vez su relación con el ser. El hombre es real y, sin embargo, todavía debe realizarse. Ha venido al mundo y tiene que llevarse a sí mismo al mundo siempre de nuevo. La conciencia como ser consciente también es siempre un defecto de ser, dice Sartre. El hombre nunca podrá descansar en sí a la manera de un Dios o de una piedra. Su nota distintiva es la trascendencia. Y es evidente que Sartre no entiende la trascendencia como un reino de ideas suprasensibles, sino que se trata de la autotrascendencia, de aquel movimiento en el que la mismidad se escurre constantemente, se anticipa siempre a sí misma, cuidando, reflexionando, recibiendo dentro de sí las miradas de los otros. En estos análisis se reconoce sin dificultad la doctrina heideggeriana de los existenciarios *ser arrojado*, *proyecto*, y *cuidado*. Pero con la diferencia de que Sartre dispone de un arte más penetrante todavía para describir estos fenómenos. Sartre sigue también las tesis de Heidegger sobre la temporalidad del ser-ahí. Es el acceso privilegiado al tiempo el que no permite al hombre permanecer en sí mismo. El acceso privilegiado significa que el hombre no está en el tiempo como el pez en el agua, sino que él realiza el tiempo, lo temporaliza. Este tiempo de la conciencia, dice Sartre, es «la nada, que se interna en la totalidad como fermento destotalizante» (Sartre, *op. cit.*, pág. 287).

Se trata de hecho aquí de una continuación ingeniosa del análisis fenomenológico del ser-ahí en *Ser y tiempo*, continuación que pone enérgicamente en el punto central el ámbito del ser con el otro, que en Heidegger había quedado poco esclarecido. De todos modos, Sartre

introduce un cambio en la terminología que luego conducirá a tergiversaciones de amplio alcance y también a simulacros de combate, y que más tarde dará a Heidegger ocasión de distanciarse de Sartre, después de algunos testimonios de asentimiento. Sartre, en efecto, usa el término «existencia» según la acepción tradicional y cartesiana. Existencia significa el hecho de que algo se da empíricamente, por contraposición a sus determinaciones meramente pensadas. Por tanto,

Sartre usa este concepto en el sentido del *ser a la vista* de Heidegger. El hombre «existe» significa, según esto, que él nota cómo primeramente está ahí dado sin más, y luego, que pertenece a su destino el tener que comportarse con su propia condición de estar dado. De esta condición tiene que hacer algo, tiene que proyectarse, etcétera. Por ello, en la conferencia de 1946 *¿Es el existencialismo un humanismo?*, Sartre dirá: la existencia precede a la esencia. Pero el concepto de existencia que Heidegger usa en *Ser y tiempo* no significa ese puro estar dado, esta facticidad, sino que se refiere al sentido transitivo del existir, o sea, a la relación consigo; significa que el hombre no se reduce a vivir, sino que ha de «conducir» su vida. Sin embargo, no hay duda de que también Sartre pone la mirada en esta relación consigo que Heidegger llama «existencia», aunque en aquél ese fenómeno se llame «ser para sí». Sartre intenta, lo mismo que Heidegger, superar la metafísica de lo dado por lo que se refiere al hombre, si bien utiliza otra terminología para ello. Al igual que Heidegger, Sartre acentúa que el hablar acerca del hombre se halla siempre bajo el peligro de auto-cosificación. El hombre no está cautivo en la bola cerrada del ser, sino que es una realidad extática. Por ello Sartre entiende también su filosofía como una fenomenología de la libertad. De igual manera que Heidegger, ve fundada también la capacidad de verdad del hombre en su libertad. Verdad, dice Heidegger en sus lecciones de metafísica de 1935, es libertad. Nada más.

El libro de Sartre *El ser y la nada* fue escrito y apareció en la Francia ocupada por los nazis. En un tejido de sutilezas desarrolla toda una filosofía de lo antitotalitario. Para el pensamiento totalitario el hombre es una cosa. Un fascista, dice Sartre en sus consideraciones *Sobre la cuestión judía*, es alguien que quisiera ser «una roca inquebrantable, un torrente seductor, un rayo devastador», «todo menos hombre». La filosofía de Sartre quiere

devolver al hombre su dignidad, y lo hace descubriendo su libertad como un elemento en el que se disuelve todo ser fijo. En este sentido la obra comentada es una apoteosis de la nada, pero entendiendo la nada como la fuerza creadora del aniquilar. Se trata de decir no a lo que niega a uno.

En el otoño de 1945 la fama de Sartre ha rebasado las fronteras de Francia, y la fama de Heidegger está iniciando su penetración en Francia. Heidegger recibe visitas de Francia; llegan el joven Alain Resnais, posterior director cinematográfico, y Frédéric de Towarnicki. Towarnicki, un joven soldado de la división del Rin y encargado cultural en el ejército francés, había leído *¿Qué es metafísica?*, de Heidegger, y se decide a buscar al autor en Friburgo. Su plan era hacer de mediador para una entrevista entre él y Sartre. Towarnicki habla con personas del entorno de Heidegger, quienes le aseguran que éste había protegido a profesores de universidad judíos. Narra esto a Sartre, que con ello se ve incitado a abandonar su resistencia inicial al posible encuentro. Heidegger por su parte ruega a Towarnicki que le ayude en la reanudación de sus relaciones con Francia, pues, por ejemplo, había quedado sin respuesta una carta a Émile Brehier, profesor de filosofía en la Sorbona. Pero le confiesa que no conoce la obra de Sartre, prescindiendo de algunos artículos breves acerca de él. Towarnicki deja en préstamo a Heidegger un ejemplar francés de *El ser y la nada*. Heidegger comienza inmediatamente con la lectura. Towarnicki cuenta que en la conversación Heidegger se mostró impresionado por el arte descriptivo de Sartre. Y que estaba especialmente encantado de aquel pasaje donde Sartre filosofa sobre el esquí. Sartre había tomado este deporte como ejemplo de que las «técnicas» determinan fundamentalmente la percepción del mundo; de este modo, un saboyano, que esquía ateniéndose al método francés, experimenta las pendientes de la montaña de otra forma que un noruego. «Pues según que en las pendientes suaves se utilicen los métodos noruegos, más favorables, o los franceses, que son más ventajosos en pendientes fuertes, la misma ladera parecerá más o menos inclinada»[346]. A juzgar por el relato de Hermann Mörchen, relativo a la época de Marburgo, Heidegger había

apuntado una vez la posibilidad de filosofar sobre el esquí, pero no se había atrevido a hacerlo en la obra publicada.

Heidegger estaba interesado en mantener un encuentro con Sartre. Naturalmente, también se prometía con ello una exoneración en el proceso ante la comisión depuradora que estaba desarrollándose al mismo tiempo.

Towarnicki tenía, por tanto, la conformidad de Heidegger y Sartre; y quería ganarse incluso a Camus para este encuentro, pero éste se negó, esgrimiendo el rectorado de Heidegger.

A la postre, el encuentro no se realizó. Ante todo no había pasaporte y, además, en el tren previsto no quedaba plaza alguna; esto es en todo caso lo que cuenta Towarnicki, quien en 1993 publicó la traducción francesa de una carta de Heidegger a Sartre con fecha del 28 de octubre de 1945, o sea, después de la ocasión desperdiciada. Mientras tanto, Hugo Ott ha encontrado una copia de esta carta.

Heidegger comenta así sus lecturas de la obra de Sartre. «Aquí encuentro por primera vez a un pensador independiente que ha experimentado desde su base el ámbito a partir del cual yo pienso. Su obra está dominada por una comprensión inmediata de mi filosofía en un grado superior a todo lo que yo he visto hasta ahora»[347]. Heidegger acepta explícitamente la «acentuación» sartriana del «ser uno para el otro», y se muestra también de acuerdo con la crítica de Sartre a la «explicación de la muerte» en *Ser y tiempo*. Sartre había objetado que el «precursar la muerte» en Heidegger encubre el escándalo de la muerte, su absurdo y su contingencia absoluta. Sartre, en cambio, dice: la muerte no puede hacer otra cosa que «quitar a la vida todo sentido»[348]. Pero tampoco las diferencias hacen desistir a Heidegger, tal como escribe a Sartre, del deseo de «llevar de nuevo junto con usted el pensamiento a un punto desde el cual él mismo sea experimentable como un acontecer fundamental de la historia y conduzca al hombre actual a una relación originaria con el ser». Añade que le había producido gran alegría el proyecto de encuentro en Baden-Baden y lamenta que éste no pudiera producirse. Pero quizá, comenta, habría que entregarse al asunto en forma más intensa y penetrante. «Me agradaría mucho que en el curso del invierno pudiera usted venir alguna vez hacia aquí. En nuestra pequeña cabaña de esquí podríamos filosofar juntos

y desde allí emprender excursiones de esquí en la Selva Negra». Heidegger concluye su carta con un reto patético, en el que diseña la imagen de dos discursos de un pensamiento del ser, de los cuales uno aborda el tema desde la nada y el otro desde el ser. «Hay que captar con la máxima seriedad el instante del mundo y expresarlo en palabras, más allá de toda división en partidos, corrientes de la moda y direcciones de escuela, para que se despierte finalmente la experiencia decisiva de cuán abismalmente se esconde la riqueza del ser en la nada esencial».

El hecho de que Heidegger tomaba en serio su reconocimiento de Sartre, hasta llegar casi a la admiración, por lo que esperaba que una colaboración con él fuera fructuosa, lo demuestra una nota personal del 5 de octubre de 1945 publicada en el apéndice del libro sobre Kant. La nota, que hasta ahora ha pasado más bien desapercibida a los lectores, dice: «Decisiva la repercusión en Sartre; desde allí se entiende por primera vez *Ser y tiempo*» (K, pág. 251).

La visita de Sartre a la cabaña del esquí no llegó a producirse. El primer encuentro personal de ambos no se dará hasta 1952 en Friburgo. Entretanto, media la crítica pública de Heidegger al existencialismo de Sartre, formulada en la *Carta sobre el humanismo*. Hablaremos de esto más adelante.

El intercambio fronterizo entre Alemania y Francia no conduce de momento a ninguna exculpación de Heidegger sino que, según hemos indicado, los adversarios de una rehabilitación rápida se asustan, precisamente, de este reconocimiento obtenido en Francia.

A finales de 1945, cuando Heidegger sabe que las cosas se presentan feas para él, y cuando se promete una exoneración con el informe de Jaspers, busca también a otra persona familiar de años anteriores: Conrad Gröber, mentor espiritual de su juventud y en aquel momento arzobispo de Friburgo. Al principio Gröber fue uno de los celosos defensores de la «rehabilitación nacional» y participó decisivamente en la preparación del concordato entre el Estado alemán y el Vaticano. Pero más tarde Gröber cambiaría su curso y, desde su actitud eclesiástica conservadora, se convirtió en un enemigo de la adaptación política e ideológica al sistema. Así, después de 1945, pudo presentarse con autoridad ante el gobierno

militar francés. Heidegger se prometía ayuda de él y, por eso, en diciembre de 1945 lo buscó en sus despachos oficiales. Según un relato de Max Müller, en la sala de espera se produjo la siguiente escena. Entró la hermana del arzobispo y dijo [en pronunciación suaba. *N. del T.]:* «¡Mira!, el Martin está de nuevo entre nosotros. Ha estado doce años sin venir»[349]. Heidegger respondió confuso: «¡María!, lo he pagado caro. Ahora estoy al final». Aún en los días de Navidad Gröber dirigió un escrito al gobierno militar francés. Este escrito no ha sido hallado nunca más; pero el hecho de que Gröber intercedió por el regreso de Heidegger a la universidad se deduce de una carta de un colaborador del gobierno militar, cuyo texto dice: «Será difícil admitir de nuevo a Heidegger en la universidad si el rector se pronuncia en contra. De todos modos haré lo que esté en mis manos, ya que usted [Gröber. *N. del A.]* lo recomienda»[350]. Los esfuerzos de Gröber no pudieron producir ningún efecto contra la resistencia de la universidad. Sin embargo, a Gröber la visita de Heidegger le produjo una gran satisfacción. En un informe sobre la situación política, redactado el 8 de marzo de 1946 para un colaborador del papa Pío XII, el arzobispo escribe: «El filósofo Martin Heidegger, antiguo discípulo y paisano mío, está jubilado y no puede impartir clases. Actualmente se halla en la casa de Baden, junto a Badenweiler, y se ensimisma, según oí ayer de boca del profesor Gebsattel. Tuve un gran consuelo en el momento en que, al comienzo de su desgracia, vino a mí y se comportó realmente en forma edificante. Le dije la verdad, y él la recibió con lágrimas. No interrumpo las relaciones con él, pues confío en que se produzca un cambio profundo en su persona»[351].

De hecho, en la primavera de 1946 Heidegger padeció un derrumbamiento espiritual y psíquico, por lo cual se entregó a un tratamiento psicosomático con Victor Freiherr von Gebsattel, un médico y psicólogo que pertenecía a la escuela de análisis del ser-ahí de Binswanger, una corriente psicoanalítica que se había inspirado en la filosofía de Heidegger, y a la que pertenecía también Medard Boss, amigo posterior de Heidegger.

Las informaciones del propio Heidegger sobre su derrumbamiento y la estancia en el sanatorio son vagas. A Petzet le dice que se derrumbó en el «interrogatorio inquisitorial» de diciembre de 1945 (en realidad era, más

bien, febrero de 1946). Seguidamente, cuenta, llegó el decano de la Facultad de Medicina, Beringer, y lo llevó a Badenweiler para ponerlo en manos de Gebsattel. «¿Y qué hizo él? En primer lugar, subió conmigo a través del nevado bosque de invierno sin rumbo determinado. Por lo demás, no hizo nada. Pero me ayudó como hombre. Y después de tres semanas volví de nuevo sano»[352].

Heidegger volvía a estar sano, mas por cierto tiempo la situación en torno a él fue de soledad. Algunos, preocupados ellos mismos por parecer políticamente irreprochables, consideraron más conveniente interrumpir la relación con Heidegger. Robert Heiss, un compañero de facultad con sentimientos amistosos hacia Heidegger, escribe en julio de 1946 a Jaspers: es cosa manifiesta ya «que Heidegger va hacia una especie de destierro; puede decirse que cosecha lo que ha sembrado»[353].

¿Qué simiente está cosechando Heidegger? Ahora debe responder de su compromiso de 1933. Pero su semilla filosófica pronto renacerá con nuevo brío.

Capítulo veintiuno

¿Qué hacemos propiamente cuando pensamos?

Pensamos para preparar nuestra acción y luego para comprobarla. En este doble sentido, reflexionamos sobre ella. Ciertamente, en ambos casos el pensamiento está referido a la acción, pero él mismo es otra cosa distinta. Sin embargo, puesto que está referido a la acción, parece que tiene su sentido y se cumple en ella. ¿Para qué otra cosa habríamos de pensar?

Con todo, ¿no es pensable un pensamiento que tenga su fin en sí mismo, que no ponga sus miras en un efecto exterior a él, un pensamiento que se consume por sí mismo? Sería un pensamiento que arrebata a uno en forma de algún modo inquietante y, cuando todo ha terminado, uno se estriega un poco admirado los ojos y, sea con cierta resistencia, sea aligerado, vuelve al suelo de los llamados hechos. Acerca de un pedante del realismo narra E. T. A. Hoffmann que, después de escuchar una sinfonía, preguntó a un conmovido vecino: «¡Señor!, ¿qué nos demuestra esto?». ¿Hay un pensamiento frente al cual esa pregunta pueda parecer tan necia como en el caso de la música?

Heidegger está persuadido de que su pensamiento es de ese tipo; no conduce «a ningún saber como el de las ciencias», no comporta una «utilizable sabiduría de la vida», no resuelve «ningún enigma del mundo», no confiere «inmediatamente ninguna fuerza para la acción» (WHD, pág. 161).

¿Qué fuerza es esa que, posesionándose de la capacidad de pensar logra algo más que contribuir al conocimiento y a la acción?

En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger narra una anécdota de Heráclito transmitida por Aristóteles. Unos extraños querían acercarse a Heráclito para ver cómo vive un pensador, qué aspecto tiene, cómo piensa.

Pero lo encuentran en el momento en que se está calentando ante el horno. «Ellos quedan sorprendidos sobre todo porque les infunde valor a ellos, los dubitantes, invitándolos a entrar con las palabras: “Pues también aquí hacen acto de presencia los dioses”» (ÜH, pág. 45). Heidegger leyó esta anécdota como una información sobre el asunto del pensamiento. Se da allí el «suceso intrascendente» de que alguien, helado de frío, se calienta ante el horno. El hecho de que «también aquí» hacen acto de presencia los dioses significa: éstos no sólo están presentes en circunscripciones y acciones especiales, sino también en lo cotidiano, pero solamente cuando el pensador piensa lo cotidiano. Pensar algo significa devolverle su dignidad. Los dioses se hallan presentes en esta estancia del fuego porque y mientras Heráclito los conduce a la palabra. Para Heidegger, ese «conducir-a-la-pa-labra» es el pensamiento. El ente es sacado de su estado cerrado y pasa a ser un «se da» en el espacio de la palabra que abre. Este es el primer aspecto del pensamiento. Heráclito, que se calienta ante el horno, vuelve a calentarse a sí mismo y a los extraños de otra manera, por la palabra. Esta abre e invita a los extraños. De ahí que el segundo aspecto del pensamiento sea la comunicación, orientada a compartir con otros la situación abierta por la palabra.

Cuando en la *Carta sobre el humanismo*, escrita en 1946, Heidegger reflexiona sobre el pensamiento, su situación personal es la de un proscrito. Sin duda la anécdota de Heráclito le había llamado igualmente la atención porque le recordaba las circunstancias de su propia vida. Pues también él llevaba ahora una vida mezquina, pobre. También le habría ido de maravilla un horno para calentarse. En Friburgo no había ningún material para calefacción; la cabaña de Todtnauberg, donde puede cortarse leña en los alrededores, necesita una reparación; no está en condiciones de aguantar durante el invierno, pero faltan los materiales para repararla. Y sin embargo, Heidegger se retira allí desde la primavera hasta finales de otoño. En la casa de Friburgo se sentía oprimido por causa de los que se alojaban en ella. Asimismo, los artículos de comida son mejores arriba, en la Selva Negra. Los labradores de las cercanías prestan su ayuda.

Hay muchas cosas oprimentes. El alejamiento denigrante de la universidad, el estar pendiente del regreso de los dos hijos, que todavía se

hallan cautivos en Rusia. Sin embargo, a pesar de las circunstancias oprimentes, el filosofar de Heidegger mantiene la actitud fundamental serena de los últimos años de la guerra.

Su reacción ante las medidas que lo discriminan es muy distinta, por ejemplo, de la de Carl Schmitt. El «jurista de la corona» del Tercer Reich, implicado mucho más profundamente en el sistema criminal, estaba afectado con mayor dureza. También él había perdido su posición y su biblioteca había sido confiscada; estuvo encarcelado durante un año (desde septiembre de 1945 hasta octubre de 1946), y de nuevo estuvo en prisión preventiva (abril y mayo de 1947) con ocasión del proceso de los crímenes de guerra en Nuremberg. Al final no se llegó a ninguna acusación formal, y así Schmitt pudo retirarse a su patria, Plettenberg. Cuando fue liberado de la cárcel preventiva se llegó a aquel diálogo memorable entre él y Robert Kempner, el representante de la acusación. Kempner: «¿Qué hará usted ahora?»[354]. Carl Schmitt: «Iré a la seguridad del silencio». Pero no era ningún silencio sereno. Tal como muestran las notas redactadas entre 1947 y 1951 (*Glossarium*), Carl Schmitt estaba incesantemente ocupado con su propia defensa, y en un tono de penoso exhibicionismo se queja de que su destino es el de un acechado «animal salvaje». Se ve a sí mismo como el profeta Jonás escupido del vientre de Leviatán. Echa espuma contra los «criminalizados de Nuremberg» e ironiza en los siguientes términos: «Los crímenes contra la humanidad son cometidos por los alemanes. Los crímenes a favor de la humanidad son cometidos en carne de los alemanes. Ahí está la diferencia». Le merecen especial desprecio los que participan en el «espectáculo de una pelea entre predicadores cuaresmales». Su negativa a someterse al proceso de desnazificación se fundamenta así: «Quien quiera confesarse, que vaya y se presente al cura». Ante el público asume la actitud del silencio heroico, y en sus notas se queja de que se quita a su voz el espacio de resonancia y ahora tiene que gritar «sin garganta». Pero al menos es mejor, escribe él, pertenecer a los atormentados que a los «atormentadores de sí mismos».

En cualquier caso, Heidegger no pertenece a estos «atormentadores de sí mismos». Se reviste de la función del «sabio de la montaña», que describe el abuso de la modernidad en grandes perspectivas y panoramas,

pensando juntamente en los crímenes del nacionalsocialismo, pero sin reflexionar explícitamente sobre ellos. En todo esto Heidegger no se comporta como Alfred Baeumler, que ciertamente escribe (en sus *Anotaciones de 1945-1947)*: «Considero indigno y carente de sentido declararme “culpable” públicamente»; pero en el escenario interior se juzga a sí mismo con tanto mayor rigor crítico. Baeumler diagnostica en sí mismo la tendencia a eludir las dificultades de la compleja y contradictoria historia refugiándose en las ideas «absolutas» de pueblo, caudillo, raza, misión histórica. En lugar de buscar una real «cercanía a las cosas»[355], triunfaron las «miradas en lontananza», que infligieron violencia a la realidad. Eso es expresión de que los alemanes «han quedado atrás respecto de los occidentales (extrañeza frente al mundo)» (*Anotaciones*, pág. 160), fenómeno que Baeumler califica en otro lugar de «abstracción hacia lo indeterminado» (*ibíd.*, pág. 160). En los asuntos políticos, continúa, hay que resistirse a la añoranza de lo sublime. Se prescribe a sí mismo una cura de desilusión, que a la postre lo conduce a una valoración positiva de la democracia. La democracia es lo «antisublime». Carece de una perspectiva grandiosa de futuro, pero es, en cambio, «enteramente presente»; en ella no hay ninguna certeza sobre encargos históricos, sino solamente una vida con «probabilidades» (*ibíd..*, pág. 174). Bajo la impresión de la catástrofe, también en lo personal, Baeumler comienza con la lección difícil para él de pensar lo político sin metafísica.

Heidegger no piensa sobre sí mismo ni con la autocompasión y agresiva obstinación de Carl Schmitt, ni de forma tan política y autocrítica como Baeumler.

El primer documento de su pensamiento publicado después de 1945 es el artículo «Sobre el humanismo», escrito en 1946 como carta abierta a Jean Beaufret, el apóstol más importante de Heidegger en la escena filosófica de Francia después de la guerra. Beaufret, según narra él mismo, tuvo su vivencia de Heidegger precisamente el 4 de junio de 1944, el día en que se anunció el desembarco aliado en Normandía. ¡Lo había entendido por primera vez! Y esto fue para él un momento tan feliz que en comparación con él palidecía la alegría de la liberación de Francia que se dibujaba en el horizonte. Cuando los franceses entraron en Friburgo, Beaufret hizo llegar a

Heidegger una cara rebosante a través de un oficial. «¡Sí!, con usted es la filosofía misma la que se libera decididamente de toda simpleza y se reviste de lo esencial de su dignidad»[356]. Seguidamente Heidegger invita a Beaufret a una visita. Esta tuvo lugar en septiembre de 1946, y con ello empezó la intensa y vitalicia amistad entre ambos. La primera consecuencia de esta relación entablada fue el escrito «Sobre el humanismo». Beaufret había planteado a Heidegger la pregunta: «¿De qué manera puede darse de nuevo un sentido a la palabra humanismo?». Heidegger abordó la pregunta con agrado, pues le daba oportunidad de responder al escrito de Sartre *¿Es el existencialismo un humanismo?*, aparecido pocos meses antes y que también en Alemania era discutido por doquier. Incluso después de que no se llegara a un encuentro personal con él, Heidegger buscaba la disputa con Sartre. En cualquier caso, el existencialismo de Sartre, después de una conferencia pronunciada el 29 de octubre de 1945, que tenía como base el ensayo mencionado, de la noche a la mañana se convirtió en una figura de la cultura europea. A dicha conferencia en la Salle des Centraux había acudido una gran multitud, con la esperanza de que en esa noche se proclamara la encíclica existencialista. Y así fue. Aglomeración, riñas, la caja asaltada, sillas destrozadas; Sartre necesitó un cuarto de hora para abrirse camino hacia el podio. En la sala recalentada, repleta, sobreexcitada, con un ligero gesto de manos en los bolsillos comenzó a dar sus explicaciones, que inmediatamente despertaron frase por frase la impresión de una formulación válida y definitiva. Los oyentes, apretados, empujados, medio ahogados, podían tener el sentimiento de oír frases que desde ahora serían citadas incesantemente. No se redujo a Francia el hecho de que, después de esta conferencia, apenas pasaba un día en el que no fueran mencionados o citados Sartre y el existencialismo. Pocos meses antes Sartre había dicho todavía: «¿El existencialismo? No sé lo que es eso. Mi filosofía es una filosofía de la existencia». Y ya en diciembre de 1945 circulan los primeros breviarios populares del existencialismo. Y cuando entonces se preguntaba: «¿Qué es existencialismo?», la respuesta era: «Comprométete, lleva contigo la humanidad, créate a ti mismo siempre de nuevo, solamente a través de tus acciones»[357].

La formulación de Sartre, fácil de retener en la memoria, según la cual «la existencia precede a la esencia», precisamente en la destruida Alemania tenía que afectar al sentimiento de vida de aquellos que después de la catástrofe se encontraban de nuevo a sí mismos bajo las ruinas, con la conciencia de haber escapado de allí. Quien había salvado su existencia, podía en cualquier caso empezar de nuevo. Y precisamente en ese sentido, la sutilísima frase filosófica hizo carrera en la Alemania de posguerra. Cuando Erich Kästner, a finales de 1946 volvió de la prisión de guerra a la destruida ciudad de Dresde, se dio cuenta, tal como escribe en un reportaje, de que la mayoría de las cosas había perdido su importancia. «En la sombría Alemania se nota que la existencia constituye la esencia»[358].

Con su legendaria conferencia del 29 de octubre de 1945, Sartre había respondido a la pregunta por el destino del humanismo en una época que acababa de experimentar los excesos de la barbarie. La respuesta de Sartre sonaba así: no hay valores humanistas a los que podamos confiarnos por el hecho de que supuestamente estén anclados con firmeza en nuestra civilización. Dichos valores se dan tan sólo si nosotros los inventamos siempre de nuevo en la situación de la decisión y hacemos que se traduzcan a la realidad. El existencialismo sitúa al hombre ante esta libertad y la responsabilidad a ella ligada. Por esto, el existencialismo no es ninguna filosofía de huida de la realidad, del pesimismo, del quietismo, del egoísmo o la desesperación. Es una filosofía del compromiso. Sartre pone en curso formulaciones precisas, que pronto serán conocidas en Europa entera: «El existencialismo define al hombre por su acción; el existencialismo dice al hombre que sólo hay esperanza en la acción, y que la acción es lo único que permite al hombre vivir; un hombre se compromete en su vida, diseña su faz, y fuera de esta faz no hay nada dado; estamos abandonados, sin disculpas. Eso pienso yo cuando digo que el hombre está condenado a la libertad».

En Francia, lo mismo que en Alemania, después de 1945, tras los años de barbarie y traición, volvía a la actualidad el problema del humanismo, de su revitalización o renovación. Por ello también, Sartre, y poco más tarde Heidegger, se sintieron incitados a entrar en la cuestión.

Sartre había de responder al reproche de que, en un momento histórico en el que se había mostrado cuán frágiles son los valores de la civilización —solidaridad, verdad, libertad—, él, en una situación histórica tan precaria, había debilitado las normas éticas por el hecho de confiar al individuo la decisión sobre su validez. Sartre replicó: puesto que hemos descartado a Dios, tiene que haber alguien que invente los valores. Hay que tomar las cosas tal como son. La Ilustración, entretanto, ha dejado atrás toda ingenuidad. Hemos despertado de un sueño: nos encontramos bajo un cielo vacío, y tampoco podemos confiarnos ya a la comunidad. En consecuencia, no nos queda otra salida que poner los valores en el mundo por nuestra acción y como individuos, defendiendo su validez sin ninguna bendición de arriba, sin la exaltada legitimación por medio de un Dios, o un espíritu del pueblo, o una idea universal de la humanidad. El hecho de que cada uno por sí mismo haya de encontrar por primera vez lo «humano», significa: «La vida no tiene ningún sentido *a priori*»[359]. Es asunto de cada individuo darle un sentido, eligiendo determinados valores a través de su acción. En esta decisión existencial del individuo se funda la posibilidad de una «comunidad humana». Cada una de esas elecciones es un «proyecto», un acto de rebasar o, como dice Sartre, un «trascender» (*¿Es el existencialismo un humanismo*?, pág. 35). El hombre no descansa en sí como en una realidad acabada, es expulsado de sí mismo y tiene que empezar siempre de nuevo a realizarse. Y lo que él realiza es su trascendencia. Pero ésta no ha de entenderse como un más allá, sino como el resumen de las posibilidades de cara a las cuales el hombre debe rebasarse a sí mismo. Trascendencia no es algo en lo que pueda encontrarse la quietud, sino que ella misma es el corazón de la inquietud que mueve al hombre. Así, el existencialismo es un humanismo, pues «nosotros recordamos al hombre que fuera de él no hay ningún otro legislador, y que en su abandono decide acerca de sí mismo; y, por otra parte, mostramos también que el hombre se realizará como ser humano no por un regreso a sí mismo, sino en todo caso por la búsqueda de un fin fuera de él, que es ésta o la otra liberación, ésta o la otra realización especial» (*ibíd.*, pág. 35).

Frente a dicha concepción, Gabriel Marcel, un humanista cristiano que había asumido motivos existencialistas y fue conocido en Alemania junto

con Sartre, insistía en que la trascendencia sartriana permanece vacía. Lo cual no es solamente un problema filosófico, sino que significa además la entrega del hombre a catástrofes político-sociales. En su ensayo para el *Monat* (septiembre de 1950), titulado *¿Qué es un hombre libre?*, plantea esta pregunta: ¿cómo pudo establecerse la falta de libertad en los sistemas totalitarios del fascismo y del estalinismo? Y responde: la falta de libertad pudo triunfar porque la secularización no dejó otra cosa que la realización de fines intramundanos. Con ello el hombre está entregado al mundo sin restos y sin reservas, de modo que con sus intenciones sobrantes, que trascienden el mundo, no puede emprender cosa mejor que declarar incondicionales los fines intramundanos y extraer de allí sus ídolos. Dios, que nos abre un libre espacio de juego frente al mundo, queda convertido en un ídolo, que hemos hecho nosotros mismos y que nos esclaviza. Marcel habla de «culto a los ídolos de la raza y culto a los ídolos de las clases»[360]. El principio de Marcel, según el cual «el hombre sólo puede ser y permanecer libre en la medida en que se mantiene ligado a la trascendencia», pone en juego una trascendencia que es experimentable en los instantes de extrañeza extática frente al mundo. La «fuerza creadora, inventiva», de la que Marcel habla con tanto entusiasmo como Sartre, no se limita a producir la civilización humana; su impulso conduce más allá de eso; es una fuerza que no sólo quiere vivir más, sino que quiere más que la vida. Sólo si nos mantenemos como ciudadanos de dos mundos, podemos conservar el mundo humano en su condición humana.

Gabriel Marcel recuerda, en efecto, un sentido fundamental de la religión. La trascendencia es aquella relación que exonera a los hombres de la necesidad de ser todo los unos para los otros. Gracias a tal relación aquéllos pueden dejar de cargar sus carencias unos sobre otros, así como de responsabilizarse recíprocamente cuando se encuentran extraños en el mundo. Y los hombres tampoco necesitan ya luchar con tanta angustia por su identidad, pues ellos pueden creer que sólo Dios los conoce realmente. Con todo esto, la trascendencia ayuda al hombre a llegar al mundo, pues mantiene despierta la conciencia de lo extraño e incluso la santifica. Impide una aclimatación integral y recuerda al hombre que es solamente un huésped, con permiso de estancia limitada. Con ello le exige la confesión de

su impotencia, de su finitud, de su falibilidad y capacidad de culpa. Pero, a la vez, la trascendencia hace soportable en la vida tal confesión y, en este sentido, constituye la respuesta espiritual a los límites de lo que está en nuestras manos.

Para Marcel, Sartre no puede tener razón cuando afirma: «No hay ningún otro todo que el todo de la yoidad humana» (*¿Es el existencialismo un humanismo*?, pág. 35). Si así fuera, el mundo sería el infierno. No basta con que el hombre se rebase a sí mismo, él puede y tiene que rebasarse de cara a algo que él no es y nunca puede llegar a ser. El hombre no sólo puede reducirse a querer realizarse, sino que hay que ayudarle también a descubrir de nuevo aquella dimensión en la que puede desrealizarse.

En la Alemania de los primeros años de posguerra, el humanismo cristiano de un Reinhold Schneider o de un Romano Guardini argumentan de una manera semejante.

Reinhold Schneider vivía desde 1938 en Friburgo. Hacia el final del dominio nacionalsocialista fue acusado de alta traición. Había hecho circular a millares sus consideraciones, sonetos y relatos en copias privadas, haciéndolas llegar incluso a los soldados del frente. En tales escritos Schneider apelaba a la conciencia religiosa contra la barbarie. Después de 1945 sigue ateniéndose firmemente a este rasgo fundamental de su pensamiento. En *Lo indestructible*, publicación aparecida en 1945, preguntaba: ¿es cierto que no debe hacerse responsable a nadie de los crímenes colectivos? Y respondía: ni puede permitirse que los representantes del poder queden al margen de su responsabilidad, ni tampoco puede cargarse sobre ellos la responsabilidad entera, en forma tal que el individuo quede eximido de todo examen de sí mismo. A su vez, un examen de sí mismo no podrá conformarse con inducir al reconocimiento cómodo de que todos somos pecadores; si se hace en serio, se notará en qué medida necesitamos la experiencia del pecado. ¿En qué se queda la responsabilidad ante los hombres cuando la comunidad humana sigue un camino criminal? Entonces deja de existir esta culpa. Y si la culpa desaparece en la socialización del crimen, sólo queda el pecado ante Dios. Sólo la relación con Dios puede salvar al hombre ante sí mismo. Reinhold Schneider saca esta doctrina de la catástrofe del nacionalsocialismo. Pero la

relación con Dios no podemos «establecerla» nosotros. Dios no es nuestro «proyecto». Schneider no puede proponer ninguna terapia, no dispone de ninguna concepción política; sólo le queda la fe en una historia que quizá tenga intenciones benévolas para con nosotros. «La historia es la construcción divina de un puente sobre abismos inauditos. Hemos de cruzar el puente. Pero quizás éste crece cada día en la simple longitud de un paso… Vamos a otro mundo, completamente extraño… La historia no se interrumpe, pero sus transformaciones se presentan como ocasos…»[361]

Al igual que Reinhold Schneider, también Romano Guardini quería ver la luz en el ocaso.

Romano Guardini, quien en 1946 sostuvo conversaciones durante breve tiempo para ser el sucesor en la cátedra de Heidegger, publicó en 1950 su libro *El final de la época moderna*. Esta obra, entonces muy leída, se basaba en sus lecciones de Tubinga del invierno de 1947-1948.

La Edad Moderna, según Guardini, se desarrolla desde la concepción de la naturaleza como poder albergante, desde la subjetividad humana como personalidad autónoma y desde la cultura como ámbito intermedio con leyes propias. A partir de la naturaleza, de la cultura y de la subjetividad, la Edad Moderna ha recibido todo su sentido. Con el final de ésta, cuyos testigos somos nosotros, se hunden estas ideas. La naturaleza pierde su fuerza albergante, así como su familiaridad, y se hace peligrosa. El hombre de las masas reprime la persona, y en el malestar en la cultura muere la antigua devoción cultural. Los sistemas totalitarios son expresión de esta crisis y respuesta a ella, si bien la crisis abre también la oportunidad de un nuevo comienzo. Sin duda el hombre tiene que perder primero las riquezas naturales y culturales para descubrirse a sí mismo de nuevo en medio de tal «pobreza» como persona «desnuda» ante Dios. Quizá se iluminen las «nieblas de la secularización» y comience un nuevo día de la historia.

No puede decirse que fuese un humanismo pusilánime el que se anunciaba en los primeros años después de la catástrofe. Es cierto que había mucho desconcierto y debate en detalles particulares, especialmente en las preguntas concretas de la nueva construcción política, pero estaba muy difundida la adhesión a la quintaesencia de lo occidental para lograr a partir de allí un entusiasmo por el nuevo comienzo. En el prefacio de la revista

Die Wandlung (Transformación) escribía Jaspers (en noviembre de 1945): «Pero el hecho de que estamos vivos ha de tener un sentido. Nos alzamos ante la nada… De ningún modo lo hemos perdido todo, a no ser que, furiosos en la desesperación, derrochemos también lo que puede ser imperecedero para nosotros: el fundamento de la historia, en primer lugar, en nuestro caso, del milenio de historia alemana, luego, de la historia occidental y, finalmente, de la historia de la humanidad en su conjunto. Abiertos para el hombre como tal, podemos adentrarnos en este fundamento, en los más próximos y más lejanos recuerdos»[362].

Para algunos coetáneos escépticos esas palabras eran ya demasiado altisonantes y parecían una repetición de la especialidad alemana consistente en una miseria exaltada, según el diagnóstico que Helmuth Plessner hizo ya el año 1935 en el exilio de Groninga, desde donde escribió el ensayo *El destino del espíritu alemán al final de su época burguesa* (publicado en 1959 con el título de *La nación retardada)*. Pero en una Alemania que había seguido hasta el final a su Führer, que había suplantado la política por el seguimiento fiel, que ahora estaba dividida en zonas de ocupación y gobernada por los aliados, que con gusto se dejó mantener alejada de la propia responsabilidad política, ¿de dónde podía provenir un razonamiento político que no se refugiara de inmediato en preguntas excesivamente elevadas, un pensamiento capaz de constituir un contrapeso frente a un espíritu que o bien arranca desde demasiado arriba o bien desde demasiado abajo, de la nada o de Dios, del ocaso o del nacimiento?

Dolf Sternberger, editor de *Die Wandlung* junto con Karl Jaspers, ya muy pronto manifestó su malestar por estos tonos «altos» de la política del espíritu. Veía el peligro de que pudiera sobrevivir el antiguo vicio del espíritu alemán, el de andar con aires de persona distinguida frente al mundo de la política. Es un error, escribía, entender en general la cultura y el espíritu como un ámbito especial, delimitado frente a la política, la economía, la técnica, la vida cotidiana. Hay que esforzarse por tratar todas las cosas de la vida con espíritu y cultura. El humanismo consiste en ese cultivo y cuidado esmerado de los asuntos humanos. En el año 1950, en el Congreso de Libertad Cultural, afirmaba: «En Alemania yo renunciaría tranquilamente a algunas cosas de la así llamada cultura, si con ello

hubiéramos de ganar algo de civilización»[363]. Menos «vapor y humo», decía, «de una indeterminada multitud de ideales y valores superiores», y en su lugar más sentido para lo inmediato, sentido cívico. «No nos dejemos arrastrar al error de la cultura. Si queremos defender la libertad, hemos de hacerlo en su dimensión inequívoca, completa e indivisible, como libertad política, personal y espiritual. ¡Cultivemos la libertad! Así nos llegará todo lo demás» (*ibíd.*, pág. 379).

Por supuesto, tal como sabía también Dolf Sternberger, precisamente en torno a esta pregunta por una cultura de la libertad en el suelo alemán había de encenderse la disputa de las opiniones y los programas. Se preguntaban los contendientes: ¿liberal-democrático, socialista, capitalista, una tercera vía, con valores cristianos, con un pluralismo radical? Una y otra vez tuvo que resaltar Sternberger lo que en Alemania de ningún modo era obvio todavía: que semejante disputa pertenece a la cultura, y no significa simplemente un altercado de partidos, o la decadencia de Occidente. El problema no era la disputa, sino el hecho de que el «espíritu» presumía nuevamente de estar elevado por encima de todo eso, y otra vez estaba dispuesto a entregarse a una desesperación gnóstica, a sus obsesiones apocalípticas y a sus fantasías sobre el crepúsculo de la humanidad, ya fuera en el sentido de un nacimiento, ya en el de un ocaso.

De hecho, la situación en Alemania era extraordinariamente difícil para un pensamiento que descendía de las alturas de los enfoques globales y se exponía a las exigencias de la complicada situación concreta. ¿Podían aceptarse, por ejemplo, el proceso de Nuremberg y las medidas de desnazificación, a las que las victoriosas potencias aliadas sometieron a la nación alemana? ¿No conducía eso a que los alemanes se quitaran de encima la responsabilidad de su propia historia? ¿Y quién debía juzgar en Alemania? ¿No estaba condenado al fracaso el experimento de una política moral, siendo así que participaba en ello la Unión Soviética, patentada asimismo como poder totalitario y criminal? Después de la derrota del fascismo, ¿cómo había que comportarse con la nueva amenaza por parte del comunismo? La guerra había terminado y ya se cernía un nuevo peligro de guerra. La liberación y la catástrofe: ¿dónde comenzaba lo uno y dónde terminaba lo otro? ¿Cómo podía darse una construcción democrática en un

pueblo que en su mayoría abrumadora había aclamado recientemente al Führer? Los núcleos elitistas de la economía y de la ciencia habían prestado su apoyo al sistema. ¿Quedaba todavía una tradición de sentido democrático entre los ciudadanos? ¿Podía ayudar, quizás, una revitalización del idealismo alemán en sus proyectos relativos a la formación? ¿Era una solución el retorno a Goethe, tal como proponía Meinecke? ¿No era mejor apoyarse en el efecto civilizatorio de la economía de mercado? Una mayor abundancia de mercancías, ¿no suprimiría posiblemente el problema de la purificación moral y de la vida en la verdad? ¿No sería mejor trabajar que perder el tiempo en lamentos? La idea de que un pueblo debe llevar a cabo un esfuerzo de contrición, además de ser una fantasía nada política, ¿no equivale a una transposición inadmisible de actitudes propias del individuo a un sujeto colectivo?

La política cotidiana y real de aquellos años no se dejó confundir por este torbellino de cuestiones, sino que siguió su camino práctico, lleno de éxito en las zonas occidentales; un éxito marcado por la reforma del sistema financiero, la unificación de las zonas occidentales, la fundación de la Bundesrepublik y la integración del oeste bajo el signo de la incipiente guerra fría. Se estableció una sociedad abierta, domesticada por una autoridad patriarcal. Por tanto, en medio de la situación de universal desconcierto espiritual, comenzó la historia de los éxitos del Estado de Adenauer.

En nuestro contexto son instructivas las observaciones de Hannah Arendt en el año 1950, con ocasión de su primera visita a Alemania después de la guerra. Arendt describe cómo los hombres se mueven a través de los escombros y vuelven a enviarse postales con imágenes de iglesias y plazas del mercado, edificios públicos y puentes que ya no existen para nada. El estado de ánimo oscila entre la apatía y la irreflexiva actividad profesional; se da la laboriosidad en las pequeñas cosas y la indiferencia frente al destino político de lo común. «La realidad de la destrucción, que rodea a todo alemán, se resuelve en una cavilosa compasión consigo mismo, que apenas tiene raíces profundas y así se disipa rápidamente tan pronto como en algunas calles anchas se erigen feas y pequeñas edificaciones planas, que podrían proceder de alguna calle principal de Norteamérica»[364]. ¿Qué se

ha hecho del amor del alemán por su país?, pregunta Hannah Arendt. Los alemanes suben de entre sus escombros, se quejan de la maldad del mundo y, cuando tienen hambre y pasan frío, dicen: ¡O sea que ésa es vuestra democracia, la que queréis traernos a nosotros! Según la citada autora, las cosas no están mejor entre los «intelectuales». También aquí se da el mismo rechazo de la realidad. «La atmósfera intelectual está empapada de vagos lugares comunes, de concepciones que se han formado mucho antes de los sucesos actuales, a los que ahora han de adecuarse; uno se siente oprimido por el clima de estupidez política que lo rodea» (Hannah Arendt, *op. cit.*, pág. 50). En esta «estupidez» incluye también Hannah Arendt una determinada especie de profundidad alemana, que busca las causas de la guerra, de la destrucción de Alemania y de la matanza de los judíos, no en las acciones del régimen nazi, sino «en los sucesos que condujeron a la expulsión de Adán y Eva del paraíso» (*ibíd.*, pág. 45).

En la situación inmediatamente posterior a la guerra, la carta de Heidegger «Sobre el humanismo» produce el efecto de un documento del desconcierto. También se esconde allí, sin género de dudas, aquella «estupidez» por esencialización que observaba Hannah Arendt. Pues también Heidegger, aunque ciertamente no busca el comienzo del trágico final en Adán y Eva, ni en el Ulises de la Odisea, como hacían Adorno y Horkheimer en la obra *Dialéctica de la ilustración*, que apareció simultáneamente, sí lo busca en la gris Antigüedad, en Platón y sus consecuencias.

Políticamente, se trata de un texto romo. Pero Heidegger tampoco alza ya la pretensión de ofrecer una concreta orientación política. Había renunciado a ello después del fracaso del rectorado.

Heidegger estaba tan desconcertado políticamente como, por ejemplo, Thomas Mann, quien, con una confesión desconcertante, en su discurso conmemorativo de Goethe, en el año 1949, se oponía explícitamente a la función del mentor que ya lo sabe todo: «Si no quedara el refugio de la fantasía, si no tuviéramos los seductores juegos y distracciones del fabular, de la configuración, del arte, que, una y otra vez, después de cada pieza

terminada siguen incitando a nuevas aventuras y excitantes intentos, a un creciente seguir adelante, yo no sabría cómo vivir, por no hablar ya de dar consejos y buenas lecciones a otros»[365].

Así como Thomas Mann dice: *yo soy solamente un poeta*, de igual manera Heidegger afirma: *yo soy solamente un filósofo*; y, estrictamente hablando, ni siquiera pretende ser esto, sino, tan «sólo», un pensador. Se siente atraído por las aventuras y los excitantes intentos del pensamiento; también éstos lo seducen para un «creciente seguir adelante». Si no pudiera entregarse al negocio del pensamiento, también habría de decir, como Thomas Mann: «No sabría cómo vivir, por no hablar ya de consejos y buenas lecciones a otros».

La *Carta sobre el humanismo* es un documento de ese «creciente seguir adelante» y, a la vez, un balance de su propia trayectoria. El escrito habrá de parecer desamparado si se entiende como una intromisión en los intentos de orientación política de la época. Pero si el texto mencionado se ve como un intento de recapitular el propio pensamiento y de determinar su lugar actual, como apertura de un horizonte en el que se hacen visibles determinados problemas de la vida en nuestra civilización, entonces se presenta como un grandioso e influyente documento en el camino del pensamiento de Heidegger. Además, aquí está ya presente toda su filosofía tardía.

Así pues, con su carta Heidegger responde indirectamente a Sartre, a la ya aguda moda existencialista y al igualmente agudo renacimiento del humanismo. Recordemos que Beaufret había preguntado: «¿Cómo puede darse hoy un sentido a la palabra humanismo?».

Sartre había afirmado que su existencialismo era un nuevo humanismo de la responsabilidad propia y del compromiso en una situación de desamparo metafísico. Y ahora Heidegger intenta exponer por qué el propio humanismo es el problema, siendo así que éste se tiene por la solución, por qué el pensamiento tiene que ir más allá del humanismo y por qué tiene bastante quehacer con comprometerse consigo mismo, con la cosa del pensar.

Heidegger comienza sus reflexiones en el último punto mencionado, en la cosa del pensar, en el compromiso, para llegar desde allí a la pregunta del humanismo.

Por tanto, ¿qué es pensar? Parece obvia la representación de una diferencia y una sucesión entre teoría y praxis. Primero hemos de tener la reflexión, el modelo, la hipótesis, el esbozo teórico, para «traducirlo» luego a la praxis. La praxis así entendida es la auténtica acción, frente a ella la teoría es a lo sumo una especie de acción de prueba. En este esquema, un pensamiento que no está referido a la acción como algo exterior a él, pierde su dignidad y su valor, se hace nulo. Semejante vinculación del pensamiento a la acción equivale al dominio de lo útil. Cuando se exige que el pensamiento se comprometa, lo que con ello se significa es dicha utilidad para la ejecución de determinados intereses prácticos en la política, la economía y la sociedad. Una demostración de la utilidad práctica y del honorable compromiso sirve también a la demostración de que el pensamiento goza de un legítimo derecho público de existencia.

Heidegger deja de lado esta representación. La califica de «interpretación técnica del pensamiento» (ÜH, pág. 6). Esta es antiquísima y constituye ya desde los días de Platón la gran tentación del pensamiento. Es la forma pusilánime, intimidada por las exigencias prácticas de la vida, de perder la fe en sí misma, en tanto se entiende «como un procedimiento de reflexión al servicio del hacer y producir» (ÜH, pág. 6). Las consecuencias de esta intimidación por el mandato de la praxis en la filosofía han sido catastróficas. En competencia con las ciencias, rezumantes de éxito práctico, la filosofía cae en la perplejidad de tener que demostrar su utilidad. La filosofía quiso emular a las ciencias, que se habían emancipado de ella. Quería «elevarse al rango de una ciencia» (ÜH, pág. 6), y no notó que en relación con las ciencias sólo puede perderse o precipitarse en ellas. Y esto no porque la filosofía sea algo «superior», sublime, sino porque propiamente ha de empezar por cosas que están más cerca, por una experiencia que precede a toda actitud científica. En tanto el pensamiento se aleja de ahí, le sucede lo mismo que al pez en suelo seco. «Ya hace tiempo, demasiado tiempo, que el pensamiento está asentado en un suelo seco», dice Heidegger (ÜH, pág. 7). Pero ¿dónde está este lugar auténtico del pensamiento? ¿Qué es eso más cercano para el pensar?

Para Heidegger es obvio responder primeramente a la pregunta por la cercanía mediante una mirada retrospectiva a *Ser y tiempo*. Allí había

intentado averiguar qué es lo más próximo, lo inicial para el ser-ahí, que se encuentra en el mundo. El punto fundamental de esta investigación se cifraba en que no nos experimentamos a nosotros mismos, ni experimentamos nuestro mundo en una actitud cuasi-cien-tífica. En este sentido el mundo no es nuestra «representación», sino que en primer lugar experimentamos nuestro ser-en-el-mundo. Lo decisivo y primario es el ser-en, el ser-en afectado, por ejemplo, el encontrarse angustiado, aburrido, preocupado, ocupado, abnegado, extático. Sólo desde el trasfondo del ser-en inicial puede suceder algo así como el hecho de que reflexionemos sobre nosotros mismos saliéndonos de allí, de que nos hagamos determinadas representaciones, de que recortemos «objetos» en el continuo de nuestro cuidar y referirnos a algo. El hecho de que hay allí un «sujeto» que se contrapone a «objetos» no es ninguna experiencia básica, sino que se debe a una acción secundaria, abstractiva. Si lo más inmediato es el originario ser-en, si en esta cercanía las cosas de la vida pueden abrirse todavía en toda su riqueza, y si el pensamiento tiene la tarea de recapacitar sobre esta cercanía, en consecuencia resulta de ahí una constelación paradójica. Puesto que nosotros perdemos dicha inmediatez, no en último término, por el pensamiento, en consecuencia, a un pensar que quiera llegar a la cercanía se le atribuye la tarea de pensar conmemorativamente, superando su propia tendencia a alejar, a distanciar. El pensamiento, que en la mediación se encuentra en su propia casa, ha de llegar a la cercanía de lo inmediato. Pero ¿no cae entonces precisamente en «lo seco»? ¿No tiende esto a revocar con el pensamiento los efectos del pensamiento? ¿Estamos ante un resurgimiento de la «inmediatez mediada» de Hegel? A esto responde Heidegger lacónicamente: el pensamiento está por primera vez en su asunto cuando «se rompe» en él. La «filosofía sobre el fracaso», que tiene su coyuntura en la actualidad, está separada por un abismo de lo que necesitamos, de «un pensamiento que fracasa» (ÜH, pág. 34). El pensamiento que fracasa no es ninguna desdicha, así advertimos que estamos en el buen camino. Ahora bien, ¿adonde conduce este camino? A la cercanía. Pero ¿qué busca el pensar en esta cercanía, acerca de la cual sabemos ya que significa el elemental y primario ser-en? ¿Es tan atractivo este lugar porque la ciencia «pasa precipitadamente» ante él? En verdad,

tampoco es tan importante la ciencia como para que lo ignorado por ella quede automáticamente ennoblecido. Heidegger, que lleva la vida de un académico, ¿no se ha encastillado en una competencia ideal con la ciencia? ¿Es posible que la diferencia ontológica, desde la cual él se elevó con tanta ostentación, no sea otra cosa que una diferencia narcisista frente a la práctica científica de la filosofía?

Sabemos desde hace tiempo, por supuesto, que en esta «cercanía» late una gran promesa, que de hecho va mucho más allá de lo que puede recibirse en el ámbito científico. Es la experiencia del ser.

Heidegger aduce que en *Ser y tiempo* estuvo en camino hacia esta experiencia y su formulación, pero que no pudo «abrirse paso» hasta el final. El «proyecto de “ciencia” e “investigación”» (SuZ, pág. 47) lo contuvo y «extravió». Con todo, ya entonces no fue su intención contribuir a la antropología científica, sino que estaba preocupado por pensar lo más azaroso del pensar, estaba preocupado por el ser-ahí del hombre como lugar abierto que ha aflorado en el ente. Quería entender el ser-ahí como el lugar en el que el ente llega al lenguaje y, por ello mismo, se hace ser, es decir, se hace claro, encontradizo, abridor, también en su impenetrabilidad y su «sustracción».

De hecho, Heidegger había emprendido su análisis del ser-ahí mirando al ser; el ser-ahí era para él aquel ente que se hace cuestión de su propio (poder) ser. Pero, contra la intención que lo guiaba originariamente, se había dejado arrollar demasiado por el ser-ahí. De tanto ocuparse del ser-ahí, en definitiva se había perdido de vista el ser. Eso puede mostrarse en el concepto de «existencia». Cuando en *Ser y tiempo* Heidegger escribe: «Llamamos “existencia” al ser mismo con el que el ser-ahí puede comportarse de esta o la otra manera y con el que de algún modo se comporta siempre» (SuZ, pág. 12), el concepto de «ser» tenía la significación determinada del propio ser que ha de realizarse. Por eso Heidegger habla también del *tener que ser*, en el sentido del proponerse y del proyectar. Y también en ese sentido está entendida la frase de la «primacía de la “existencia” sobre la “esencia”» (SuZ, pág. 58), a la cual podrá remitirse Sartre con cierta razón cuando acentúe el carácter de proyecto de la existencia humana: *La existencia precede a la esencia*.

Pero ahora, puesto que Heidegger quiere sacar su intención originaria fuera del cautiverio de la filosofía científica, otorga otra significación al concepto de existencia. Ya no designa la forma de ser de un ente que se hace cuestión de su propio poder ser, sino que existencia (escrita ahora: ex-sistencia), significa: «Al estar en el claro del ser lo llamo la ex-sistencia del hombre. Sólo al hombre le es propia esa forma de ser». La ex-sistencia significa persistencia, pero también éxtasis. Sabemos con cuánto agrado y frecuencia cita Heidegger, desde los años treinta, la carta de Hölderlin en la que éste hace a su amigo Böhlendorf la confidencia de cómo lo ha golpeado el rayo de Apolo.

La «existencia» condujo en el mejor de los casos a la resolución. En cambio, «ex-sistencia» significa estar abierto a las vivencias de los más diversos tipos, al estilo de Pentecostés. El famoso «viraje» heideggeriano, que como es sabido desató un alud de interpretaciones, habría de verse tan «sencillamente» como lo entendió Heidegger. En el primer arranque (hasta *Ser y tiempo*) se quedó atascado en el ser-ahí, en aquel ser que la existencia quiere realizar; en el segundo arranque —o en el acceso «invertido»— quiere «salir» (en el sentido literal) hacia un ser desde el que se le dirige la palabra al ser-ahí, y que le exige. Esto lleva consigo toda una serie de reinterpretaciones, donde las posibilidades de relación activista, proyectadas por el ser-ahí individual, invierten su polaridad para trocarse en un registro de formas de comportamiento más bien pasivas, que dejan ser, receptivas. El «ser-arrojado» del ser-ahí se convertirá en un «destino», el «procurar por» los propios asuntos pasará a ser un «custodiar» lo que se ha encomendado y confiado a uno. La «caída» en el mundo se traducirá en una «impulsión». Y en los «proyectos», es el ser mismo el que se «arroja» a través de ellos.

El pensamiento del ser, que busca la cercanía, encuentra allí algo que en Nietzsche, de manera todavía muy ingenua y desprotegida, recibió el nombre de «instante de la verdadera sensación».

¿Ha recibido respuesta con lo dicho la pregunta de qué es la cosa del pensar, si ella no ha de ser solamente una utilidad para la acción? Ha recibido respuesta. Pensar es una acción interior, es otro estado, que se abre en el ser-ahí a través de y durante el pensamiento. El pensamiento es una

modalidad transformada de ser en el mundo; expresado en términos de Heidegger: «Este pensamiento no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esta distinción. Este pensamiento “es”, en tanto que es la conmemoración del ser y nada más. Tal pensamiento no tiene ningún resultado. No produce ningún efecto. Satisface a su esencia en tanto es» (ÜH, pág. 48). Y luego llega aquella frase que hemos de retener, pues contiene toda la filosofía tardía de Heidegger: ¿qué hace este tipo de pensamiento? «Deja que el ser sea» (ÜH, pág. 48).

¿Qué relación guarda todo esto con el humanismo?

Soberano ante el hecho de que el nacionalsocialismo acaba de «rebajar» el humanismo en forma catastrófica, Heidegger se dispone a «supravalorar» ahora el humanismo. Dice que en la concepción humanista del hombre, sea en el humanismo teónomo o en el autónomo, no ha sido «experimentada todavía la dignidad auténtica del hombre» (ÜH, pág. 21). Y añade que él piensa «contra» el humanismo, no porque defienda la «bestialidad», sino porque el enfoque humanista «no sitúa a suficiente altura la humanidad del hombre» (ÜH, pág. 22). ¿A qué altura hay que situarla? Tan altamente como antiguamente se habló de Dios. El hombre como «pastor del ser» es una realidad de la que no podemos hacernos ninguna imagen. Como «animal no fijado» (Nietzsche), como un ser que no puede fijarse objetivamente, sino que vive en la riqueza de sus relaciones, el hombre necesita ciertamente de vínculos morales, por más que sean «todavía muy provisionales y se mantengan en lo meramente actual» (ÜH, pág. 43), pero todas esas cosas son meros paliativos, son algo penúltimo, acerca de lo cual no podemos creer que acabe en ello el pensamiento. El pensamiento penetra más lejos, hasta que en su impulso animado hace la auténtica «experiencia de lo sostenible». «La verdad del ser es la que hace donación del sostén para todo comportamiento» (ÜH, pág. 51).

En este punto la distancia de Heidegger frente a Sartre es realmente como la que hay entre cielo y tierra. Sartre dice: «El hombre tiene que encontrarse de nuevo a sí mismo y persuadirse de que nada puede salvarlo de él mismo, aunque fuera una prueba válida de la existencia de Dios»[366].

Heidegger, por el contrario, dice ciertamente que «el “ser” no es Dios ni un fundamento del mundo» (ÜH, pág. 22), pero esto nada cambia en el

hecho de que la experiencia del ser dispone para una relación con él que es devota, recogida, meditativa, agradecida, reverente, desasida. Está allí todo el círculo de efectos que un Dios provoca en torno a él, si bien Heidegger dicta una rigurosa prohibición de imágenes sobre este Dios, más rigurosa que todo lo conocido en las religiones establecidas. Al «Dios» de Heidegger pertenece el «claro». No lo experimentamos todavía en el ente, que nos sale al encuentro en el «claro». Lo encontramos por primera vez cuando experimentamos y recibimos con gratitud este *claro* como lo que hace posible la visibilidad.

Podemos girar y doblar las cosas como queramos, pero en definitiva se mantiene la repetición de aquel pensamiento admirable de Schelling según el cual en el hombre la naturaleza abre de golpe los ojos y nota que ella está ahí. El hombre es el lugar en el que el ser se hace visible para sí mismo. «Sin el hombre el ser sería mudo: estaría ahí, pero no sería lo verdadero» (Kojève).

¿Qué se sigue de ahí? Lo hemos oído ya. Nada. «En todo esto las cosas están como si por el decir pensante no sucediera nada» (ÜH, pág. 52). Y sin embargo, ha cambiado la relación entera con el mundo. Estamos afectados de otra manera, lanzamos al mundo una mirada diferente. Heidegger pasará los años que le quedan examinando esta mirada, en la técnica, en el construir y habitar, en el lenguaje y, por escabroso que sea, en Dios. Su pensamiento, que él ahora ya no llama «filosofía», se esforzará por dejar que acontezca aquel ser que hace que uno mismo sea.

«Porque en este pensamiento hay que pensar algo simple, éste resulta tan difícil para la representación que ha sido transmitida como filosofía. Ahora bien, lo difícil no consiste en entregarse a una profundidad especial y en acuñar conceptos complicados, sino que se esconde en el paso atrás…» (ÜH, pág. 33).

Capítulo veintidós

«El retorcimiento es insoportable, y el mero hecho de que ahora lo estira todo como si fuera una interpretación de *Ser y tiempo*, indica que de nuevo todo saldrá retorcido. Leí la carta contra el humanismo, también muy problemática y ambigua en muchos sentidos; no obstante, es lo primero que está otra vez al antiguo nivel»[367]. Así juzga Hannah Arendt la primera publicación de Heidegger después de la guerra, y emite su juicio en una carta a Jaspers del 29 de septiembre de 1949. Había entrado nuevamente en contacto con Jaspers a finales del otoño de 1945 por mediación de Melvin Lasky. Desde 1938 Jaspers y Arendt no habían oído nada el uno del otro. En la primera carta después de la guerra escribe Jaspers que él apenas había abrigado ya esperanzas de que ella estuviera viva. Y Hannah responde: «Desde que yo sé que ustedes. dos han salido sanos de todo el espectáculo infernal, vuelvo a tener un poco más de sentido de patria en este mundo» (BwAJ, pág. 58). Se vive con el sentimiento, añade, de haberse puesto a salvo otra vez. Escribía igualmente que ella seguía careciendo de Estado, que «en modo alguno» había llegado a hacerse «respetable», y que seguía opinando «que una existencia digna del hombre sólo resulta posible ahora al margen de la sociedad» (BwAJ, pág. 65). Hannah exageraba un poco, pues, entretanto, se había conquistado un nombre en Estados Unidos como escritora política. Pero ella vivía en Nueva York en una situación materialmente modesta, circunstancia que no le impedía enviar al matrimonio Jaspers tres paquetes de ayuda americana cada mes.

Tras la guerra, Karl Jaspers había pasado de pronto a ser muy «respetable». La proscripción durante la época nazi hizo que casi de la noche a la mañana se convirtiera en la conciencia de la nación, cosa que al

principio le pareció un exceso y una lisonja hipócrita. Desconfiaba de esta fama súbita, que para él era una «vida en ficciones» (BwAJ, pág. 70), y a la que quería sustraerse cuando en el verano de 1948 aceptó la oferta de la Universidad de Basilea.

Así pues, Hannah reanudó inmediatamente la relación con Jaspers. No sucedió lo mismo con respecto a Heidegger. Poco antes de su huida de Alemania, había visto cómo el rector Heidegger se convertía en un hombre del sistema. Y lo que oía después en Estados Unidos parecía indicar que había seguido siéndolo. En los años del exilio fue casi imposible para Hannah aferrarse a aquello «indestructible» que la unía a él. ¿Cómo podía conservar la fidelidad a Heidegger, al que ella debía incluir políticamente entre sus perseguidores, sin renunciar a la conformidad consigo misma? Intenta liberarse rompiendo con él, hasta que luego, después del primer reencuentro, puede escribir: «Esta noche y esta mañana son la confirmación de toda una vida»[368].

Pero hablemos de la ruptura antes que del reencuentro.

A principios de 1946 Hannah Arendt publicó en el *Partisan Review* el ensayo *¿Qué es la filosofía de la existencia?* En aquel invierno la moda existencialista se había propagado también en Estados Unidos. Sartre estaba allí y Hannah se encontró con él. Se trataba de que ella transmitiera al público el genuino trasfondo filosófico de una actitud intelectual que hasta aquel momento sólo había llegado a conocerse a través de consignas de moda. En sus conferencias en Estados Unidos, Sartre había acentuado siempre el compromiso social del existencialismo. Frente a esto Hannah Arendt desarrolla la tesis de que en la versión alemana del existencialismo, desde Schelling hasta Heidegger, pasando por Nietzsche, se había hecho cada vez más fuerte la tendencia a contraponer la mismidad humana aislada, como un lugar de la verdad, al todo social, considerado falso. Con Jaspers había sido superada esta tendencia por primera vez. Pero en su exposición, Heidegger aparece como el punto cumbre del solipsismo existencial. En Heidegger el sí mismo propio habría asumido la herencia de Dios. El acostumbrado ser-en-el-mundo significa una pérdida de la pureza originaria. «Por tanto, lo que en Heidegger aparece como “caída”, son todos aquellos modos del ser humano basados en que el hombre no es Dios y vive

junto con sus iguales en un mundo». Con ello Heidegger erró en lo tocante a la condición humana. El hombre puede ser todo lo habido y por haber, pero, según parece, nunca un «sí mismo propio». Quien rechaza el mundo acostumbrado del «uno», dice Arendt, renuncia al suelo de lo humano. Queda entonces una coquetería con la propia «nulidad» (Hannah Arendt, *op. cit.*, pág. 37), lo cual, según su interpretación, hizo a Heidegger proclive a la barbarie. ¿Acaso no procede de la negación filosófica del concepto de «humanidad» la negación práctica de lo humano?

Hannah Arendt envía este ensayo a Karl Jaspers, todavía con el «antiguo miedo infantil»[369] al juicio riguroso de su anterior maestro filosófico. Pero Jaspers, que al abrir el paquete encuentra el manuscrito entre latas de Cornedbeef, leche en polvo y pastillas de chocolate, se «entusiasma». Sólo protesta contra el rumor, divulgado por Hannah Arendt en una nota a pie de página, según el cual Heidegger prohibió a Husserl la entrada en la facultad. «Substancialmente, no hay duda de que es verdad lo que usted relata; podría ser, sin embargo, que no sea completamente exacta la descripción del suceso externo» (BwAJ, pág. 79). Jaspers supone que Heidegger, lo mismo que los demás rectores, se limitó a firmar las correspondientes instrucciones oficiales. (Y, según hemos indicado ya, tampoco esto es cierto. Heidegger pudo comunicar a Husserl la revocación del «despido provisional», pues él no caía bajo la Ley para la Reforma del Funcionariado). Hannah no cambia de opinión; ella ve en Heidegger a un «asesino potencial» (BwAJ, pág. 84), pues su conducta rompió el corazón a Husserl. Karl Jaspers comenta al respecto: «Comparto enteramente su juicio crítico sobre Heidegger» (BwAJ, pág. 99).

A pesar de tales manifestaciones, Hannah Arendt y Karl Jaspers aún no han «acabado» con Heidegger. Es cierto que Hannah, dos años más tarde todavía se resiste al intento de su amigo Dolf Sternberger de publicar la carta de Heidegger «Sobre el humanismo» en la *Neue Rundschau;* pero cuando el primero de septiembre de 1949 Jaspers le comunica que de nuevo intercambia cartas ocasionales con Heidegger, ella escribe: «Puesto que, como sabemos, uno no es consecuente, y yo en todo caso no lo soy, me he alegrado» (BwAJ, pág. 178).

Karl Jaspers había iniciado de nuevo la correspondencia con Heidegger precisamente cuando intervino para que se revocara la prohibición de enseñar, dictada anteriormente, contra el autor de *Ser y tiempo*. A principios de 1949 había escrito a Gerd Tellenbach, rector de Friburgo, en los siguientes términos: «El señor profesor Martin Heidegger, por sus trabajos filosóficos, es reconocido en el mundo entero como uno de los filósofos más importantes de la actualidad. En Alemania no hay nadie que lo supere. Su filosofar casi oculto, impregnado de empatia con las preguntas más profundas, pero que en sus escritos sólo puede descubrirse de manera indirecta, hoy día, en un mundo filosóficamente pobre, quizá lo convierte en una figura singular»[370]. Habría de garantizarse, añade, que Heidegger pueda trabajar con tranquilidad y, si lo desea, también enseñar.

Desde entonces las cosas fueron así. En marzo de 1949 se produjo el proceso de desnazificación de Heidegger, proceso que acabó con el veredicto de «simpatizante». Puesto que no se dictaban medidas expiatorias, en la Universidad de Friburgo se reanudaron los asesoramientos acerca de la revocación de la prohibición de enseñar. En mayo de 1949 el senado de la universidad, por escasa mayoría, propuso al ministerio que restableciera a Heidegger en los derechos de un emérito y, con ello, revocara la prohibición de dar clases. Las negociaciones se prolongaron todavía durante un tiempo, y hasta el semestre de invierno de 1951-1952 Heidegger no podrá impartir de nuevo su primera lección.

En su primera carta a Heidegger, del 6 de febrero de 1949, Jaspers sondea con precaución la posibilidad de poner fin a la situación de que «nosotros callemos el uno frente al otro». Seguramente, comenta, esto es una empresa difícil. «La infinita tristeza desde 1933 y el estado actual, en el que mi alma alemana no hace sino sufrir cada vez más, no nos han unido, sino que nos han separado tácitamente». Aunque medie «oscuridad» entre ambos, podría intentarse ver si en lo privado y filosófico «es posible cruzar una palabra del uno al otro». Jaspers concluye su carta con las palabras: «Reciba mi saludo desde un pasado lejano, a través de un abismo del tiempo, aferrándome a algo que fue y que no puede ser nada» (BwHJ, pág. 170).

De momento, esta carta de Jaspers no llegó. Sin embargo, en junio Heidegger se entera por Robert Heiss de que Jaspers le ha escrito. Heidegger, sin haber visto la carta, redacta por su parte un breve escrito, que delata claramente el tono forzado de la inseguridad. «A través de todo error y confusión, y a pesar de disgustos momentáneos, en mí ha permanecido intacta la relación con usted». ¿En qué nivel puede continuarse la relación, o cómo puede iniciarse de nuevo? Heidegger se decide de momento por la comunidad en lo sublime. «En la creciente indigencia son pocos los guardianes del pensamiento; no obstante, éstos deben perseverar contra el dogmatismo de todo tipo, sin contar con los éxitos. La opinión pública mundial y su organización no es el lugar donde se decide el destino del ser humano. No hay que hablar de la soledad. Pero ésta es el único lugar donde pensadores y poetas asisten al ser en la medida de la capacidad humana. Mi saludo cordial para usted desde este lugar» (BwHJ, pág. 171).

Jaspers responde lacónicamente y con mal disimulada desconfianza: «Lo que usted llama *patencia* del ser, hasta ahora no se me ha hecho accesible. Quizá yo no he entrado todavía en el “lugar” desde el cual usted me saluda, pero recibo gratamente, con admiración y tensión, ese saludo suyo» (10 de julio de 1949, BwHJ, pág. 176).

Ante Hannah Arendt comenta con desprecio la carta mencionada: «Está enteramente en la especulación del ser, escribe ser (*Seyn*). Hace dos decenios y medio abordaba el tema de la “existencia” y en el fondo tergiversó el asunto. Ahora aborda algo todavía más esencial… Esperemos que no vuelva a tergiversar. Pero lo dudo, ¿se puede, como alma impura… se puede, en medio de la falsedad, ver lo más puro?»[371]. Pero inmediatamente Jaspers revoca la dureza del juicio y comenta: «Es sorprendente que él sepa de algo que los hombres hoy apenas advierten, algo con lo que produce una impresión llena de presentimientos».

También Hannah Arendt se muestra oscilante en su juicio. Se alegra de que Jaspers haya reanudado la relación con Heidegger, y a la vez confirma su juicio negativo. «Esta vida en Todtnauberg, lanzando improperios contra la civilización y escribiendo *Sein* con i griega, en verdad es solamente la ratonera en la que se ha retirado, pues supone con razón que allí sólo habrá

de ver a hombres que peregrinan hacia el lugar llenos de admiración; no es fácil que nadie suba a mil doscientos metros de altura para montarle una escena» (BwAJ, pág. 178).

En noviembre de 1949 Hannah Arendt, por encargo de la Comisión de la Reconstrucción Cultural Judía en Europa, llega a este continente con el fin de clasificar e inventariar los restos de los tesoros culturales robados por los nazis. Durante este viaje, en diciembre de 1949 visita en primer lugar a Karl y Gertrud Jaspers en Basilea. Jaspers, que sentía un cariño paternal por Hannah, se entera por primera vez de la historia de amor habida entre ella y Heidegger. «¡Ah!, esto es muy conmovedor»[372], afirmó. Hannah queda aligerada por esta reacción. Se había imaginado que Jaspers podría reaccionar con una crítica moral o con celos. Ambos hablan tan extensamente de Heidegger que al escrupuloso Jaspers la situación se le hace otra vez penosa: «¡El pobre Heidegger! Estamos sentados aquí los dos mejores amigos que tiene, y lo escrutamos hasta el fondo»[373].

Cuando Hilde Fränkel, una amiga de Hannah, poco antes del viaje le preguntó cuál de las dos ciudades le producía mayor alegría, Basilea o Friburgo, Hannah contestó: «¡Cariño!, para “alegrarse” de Friburgo se necesita un valor bestial, del que yo no dispongo»[374].

Todavía el 3 de enero de 1950, pocos días antes de su viaje a Friburgo, escribía a Heinrich Blücher: «No sé todavía si visitaré a Heidegger… Lo dejo todo en manos del azar»[375].

Las últimas cartas de Heidegger, que Jaspers le había enseñado, produjeron en ella repulsión: «La misma mezcla de autenticidad y mendacidad o, mejor, cobardía»[376]. No obstante, cuando Hannah llega a

Friburgo el 7 de enero, envía una comunicación a Heidegger desde el hotel; y él comparece inmediatamente allí. Entrega una carta en recepción. La invita a casa para la misma noche, y deja caer la observación de que Elfride ya conoce su historia de amor. Sin duda Heidegger tenía también un sentimiento de zozobra, pues en un primer momento quiso demorar el encuentro personal. Pero una vez entregada la carta, rogó a un camarero que lo anunciara a Hannah Arendt. Hannah, en una carta a Heidegger, escrita dos días más tarde, decía: «Cuando el camarero pronunció tu nombre… fue como si de pronto el tiempo se hubiera parado. Me llegó a la conciencia

como un relámpago lo que antes no me había confesado a mí misma, ni a ti, ni a nadie: que la fuerza de un impulso espontáneo… me protegió benévolamente de cometer la única infidelidad realmente imperdonable y de echar a perder mi vida. Pero hay una cosa que has de saber (puesto que nuestro contacto no ha sido muy frecuente ni excesivamente abierto): si lo hubiese hecho, habría sido sólo por orgullo, es decir, por pura tontería loca. No por motivos concretos»[377]. Con el término «motivos» se refería al pasado nazi de Heidegger, lo que sin duda no habría sido razón de temor en un encuentro con él. Lo que ella llama «orgullo» es indudablemente el miedo a ser hechizada de nuevo por Heidegger. Ahora bien, según muestra la carta que le envió el 9 de febrero de 1950, este hechizo ya ha recomenzado. Pues lo que frente a Heidegger califica de «confirmación de una vida entera»[378], lo describe desde la distancia recuperada como tragicomedia en una carta a Hilde Frankel: «Él no tiene en absoluto ninguna idea de que todo esto queda veinticinco años atrás, de que hace diecisiete años que no me ha vuelto a ver»[379]. Y comenta que Heidegger estaba en su habitación como un «perro de lanas mojado».

Heidegger regresa a su casa y espera allí la visita de Hannah, todavía en la misma noche, que pasarán los dos solos. A este respecto Hannah escribe a Blücher: «Me parece que por primera vez en nuestra vida hemos hablado en verdad entre nosotros»[380]. Hannah ya no se siente en el papel de una alumna. Viene del mundo, con «mucha experiencia», es una superviviente de la catástrofe, es una filósofa política que acaba de concluir un libro: *Los orígenes del totalitarismo*, que poco más tarde obtendrá un éxito mundial. Pero el tema no es éste. Heidegger habla de su implicación política, narra cómo entonces le aconsejó el «diablo», se queja de su proscripción. Hannah Arendt se encuentra frente a un hombre terco en sus opiniones, compungido y amargado, que le parece necesitado de ayuda. Y ella está dispuesta a concedérsela. Emprenderá negociaciones con editores de Estados Unidos a favor de Heidegger, preparará contratos, revisará traducciones, enviará paquetes de víveres, libros, discos. Y él escribirá cartas tiernas, en las que a veces incluye un pecíolo de grama, comenta su trabajo, describe su mirada desde la ventana, recordando el vestido verde que ella llevaba entonces en Marburgo. Y transmite siempre saludos de Elfride.

En este primer encuentro Heidegger quería fundar una alianza a tres. Declaró a Hannah que había sido Elfride la que le infundiera valor para reanudar la amistad. Para el segundo día de encuentro, Heidegger había preparado una visita a tres. Sobre esta situación Hannah escribe a Heidegger tres días después: «Estaba y estoy conmovida por la sinceridad e insistencia del acercamiento [de Elfride. *N. del A.]*»[381]. Confiesa que se ha apoderado de ella «un sentimiento súbito de solidaridad». Muy distintamente escribe a Blücher sobre esta situación: «Luego, hoy a primera hora se produjo otra confrontación con su mujer, que sin duda le trae el infierno a la tierra desde hace veinticinco años, o desde que se enteró de alguna manera de que su marido era compartido. Y él, que según es notorio miente siempre y en todas partes, dondequiera que pueda, como resultado de una maldita conversación a tres declaró que obviamente nunca había negado a lo largo de los veinticinco años que ésta había sido la pasión de su vida. Me temo que la mujer, mientras yo viva, estará dispuesta a ahogar a todos los judíos. Por desgracia, ella es simplemente estúpida en sumo grado»[382]. Heidegger había vivido la situación de distinta manera. Para él no había sido una disputa, sino una reconciliación. Se enterneció al ver cómo las dos mujeres se abrazaban en la despedida. El también quería recibir inmediatamente a Heinrich Blücher en la alianza de amigos, y por el camino le transmitió saludos cordiales a través de Hannah. Ella intentaba moderar un poco el entusiasmo de Heidegger, y le recordó que sólo había intimado con Elfride a causa de él. Y así seguía su consejo de antes: «No hacer nada más difícil de lo que tiene que ser. En cambio, me fui de Marburgo exclusivamente por tu causa»[383].

Dos días después de esta escena de alianza a tres, Hannah escribe su primera y única carta a Elfride. Lleva a cabo la obra de arte de apoyarse en la nueva intimidad y de restablecer a la vez la distancia, necesaria para ella personalmente. «Usted ha roto el anatema»[384], le concede, «y por ello expreso mi gratitud de todo corazón». Pero añade que no tiene sentimiento de culpa por lo mantenido secreto en el pasado. Pues, por causa de esta historia de amor, ha tenido que soportar suficientes males. «Mire usted, cuando me fui de Marburgo, estaba firmemente decidida a no amar nunca más a ningún hombre, y más tarde me he casado [con Günther Anders. *N.*

del A.], en cierto modo sin importarme con quién, sin amar». Ella se siente suficientemente castigada y, en consecuencia, no admite reproches por el pasado. Y sobre el presente escribe como si dos días antes no se hubiera dado la escena del abrazo. «Usted nunca ha hecho ningún secreto de su manera de sentir, no lo haga tampoco hoy, tampoco frente a mí. La manera de sentir trae consigo que una conversación resulte casi imposible, pues lo que podría decir el otro está ya caracterizado de antemano (perdone usted) y catalogado como judío, alemán, chino»[385].

Cuando dos años más tarde Hannah vuelve otra vez de visita, el 19 de mayo de 1952, han desaparecido hasta los últimos restos del idilio forzado de esta alianza a tres. Hannah escribe a Heinrich Blücher: «La mujer ha caído en una medio idiotez por celos, que han crecido notablemente en los años en los que sin duda ha esperado constantemente que él me olvidara sin más. Esto se mostró ante mí en una escena medio antisemita, sin estar él presente. En general, las persuasiones políticas de la dama… son inalterables ante cualquier experiencia, y están empapadas de una estupidez tan condenada, maligna y cargada de resentimiento, que puede entenderse todo lo que sucede contra él… A grandes rasgos, todo ha terminado en que yo le he montado a él una auténtica escena, y desde entonces todo va mucho mejor»[386]. Para Hannah Arendt está fuera de toda duda que la mujer tiene la culpa de todo. Lo que en el intercambio epistolar entre Hannah y Karl Jaspers sobre Heidegger habían calificado ambos de «impureza», para aquélla no es otra cosa que una contaminación por el contacto con esta mujer.

Pero Hannah se equivoca cuando ve en Elfride solamente al demonio maligno en la vida de Heidegger. En realidad, Elfride fue una buena mujer y una fiel compañera en la vida para Heidegger. Se había casado con él cuando todavía no existían indicios de su fama posterior. Durante sus años de *Privatdozent*, ella había alimentado a la familia dando clases en la escuela. Era una mujer emancipada, consciente de sí misma, un caso infrecuente de mujer que había estudiado economía política. Asistió con energía a Heidegger en los periodos difíciles de su vida, cuando él rompió con la Iglesia católica y, tras la guerra, en la época de la proscripción y de la prohibición de enseñar. Elfride se encargó de crear circunstancias de vida

que posibilitaran a Heidegger trabajar con tranquilidad. Por su iniciativa se construyó la cabaña en Todtnauberg. Es cierto que se hizo nacionalsocialista antes que Heidegger. Pero éste tenía sus propias razones para su «ebriedad de poder». En ella desempeñaban una función importante las ideas de la emancipación de la mujer, y de la revolución nacionalsocialista se prometía progresos en este terreno. Pero, a diferencia de Heidegger, que en ello no la siguió, Elfride compartía también la ideología racista y antisemita del movimiento nazi. Continuó persuadida del nacionalsocialismo hasta el final. En el vecindario incluso le tenían miedo y en su presencia se evitaba toda palabra crítica sobre el «sistema». Parece que en el otoño de 1944 se hizo odiosa cuando, como directora del servicio de trabajo en una parte de la ciudad, «se comportó de la manera más brutal con las mujeres de Zähringen»[387], insistiendo en que «también las enfermas y las embarazadas fueran enviadas a construir fortificaciones»; por lo menos así lo cuenta Friedrich Oehlker, miembro de la comisión depuradora, en el informe a Karl Jaspers. Ante la comisión depuradora, y ante el proceso de desnazificación, sin duda Elfride se presentaba como una carga adicional para Heidegger. Pero él mismo utilizó a su mujer como medio de defensa contra un entorno que consideraba adverso. Elfride asumió esta función de mil amores. No convirtió a su marido en un ídolo, pero comprendía su pasión por la «cosa del pensamiento», e hizo cuanto estaba a su alcance para que él pudiera entregarse a esta pasión. Heidegger lo reconoció, y le quedó agradecido por ello durante toda la vida. Lo que más le impresionaba era que Elfride tolerara su necesidad de soledad, y le diera a la vez un sentimiento hogareño. Ella cargó con la mayor parte de las tareas cotidianas y de la educación de los hijos. La división de trabajo era cómoda para él. En los años tempranos Heidegger le dio algunas veces motivos de celos, pues era un hombre del que las mujeres tendían a enamorarse. Pequeños asuntos estaban en el orden del día. Pero nunca, ni siquiera en la relación con Hannah Arendt, pensó Martin en separarse de Elfride. Y ahora, puesto que Hannah comparecía de nuevo en su vida, él soñaba con una alianza a tres, alianza que le permitiría retener a Elfride y recuperar a Hannah, aunque ya no como amante, sino como amiga entrañable. Pero esa alianza a tres era imposible; no la querían ni Hannah ni

Elfride. Los celos movilizaron en Elfride todos los prejuicios antijudíos. Y para Hannah este matrimonio constituía una «alianza entre la chusma y la elite».

En las pocas horas que Hannah, en su visita de mayo de 1952, pasa sola con Heidegger, se siente arrebatada de nuevo por su filósofo, que recorre con ella algunos pasajes de sus lecciones dedicadas al tema *¿Qué significa pensar?* En tales momentos, tal como le escribe a Blücher, ella tiene la «certeza de un fundamental buen natural, de una familiaridad que me conmueve siempre de nuevo (no puedo expresarlo de otra manera); se produce una total ausencia, tan pronto como él está conmigo, de todas las cosas que en otras ocasiones se abren paso con facilidad; siento su auténtico desamparo e indefensión. Mientras se mantiene la productividad no hay ningún peligro; tengo miedo solamente de las depresiones, que una y otra vez se apoderan de él. Ahora intento tomar medidas preventivas contra esto. Quizá lo note cuando yo no esté ya allí»[388].

Hannah se ve en la función de un ángel de la guarda para Heidegger, que a sus ojos es un ser «superior». Quiere ayudarle a mantener su productividad, y Heinrich Blücher la confirma en ello: «*¿Qué significa pensar?* supone una pregunta colosal acerca de Dios. Ayúdale, por tanto, a preguntar»[389].

Pero Hannah Arendt no sólo le ayudó a preguntar, sino que también le dio respuesta filosóficamente.

Cuando en 1960 aparece la edición alemana de su principal obra filosófica, titulada *Vita activa*, envía a Heidegger un ejemplar y escribe en la carta adjunta que esta obra no habría podido ver la luz «sin lo que yo en la juventud aprendí de ti… Nació inmediatamente de los primeros días de Marburgo y te lo debe casi todo bajo todos los aspectos»[390].

En una hoja aparte, que no envía, le escribe asimismo: «*De vita activa*. Me ahorro la dedicatoria de este libro. ¿Cómo voy a dedicártelo a ti, el confidente, al que yo he guardado fidelidad, y no la he guardado, si bien hice ambas cosas con amor?»[391].

¿En qué mantuvo Hannah Arendt filosóficamente la «fidelidad» a su maestro?

Hannah Arendt siguió a Heidegger en su ruptura revolucionaria con la tradición del pensamiento filosófico, y así se atiene al enfoque según el cual la relación del hombre con el mundo no es primariamente de tipo cognoscitivo y teórico, sino que se despliega desde la dimensión del cuidado y de la acción, y esto de tal manera que dicha acción es a la vez un acontecer que abre, un acontecer de la verdad. Para Heidegger, lo mismo que para Hannah Arendt, lo abierto, lo que aquél llama «claro», es un fin interior del ser-ahí. Pero Heidegger, a diferencia de Hannah Arendt, distingue entre esa apertura y la «esfera pública». En *Ser y tiempo* Heidegger había afirmado que «la esfera pública lo oscurece todo y hace pasar lo así encubierto por lo conocido y accesible a todos» (SuZ, pág. 127). En la esfera pública el ser-ahí es dominado normalmente por el «uno»: «Cada uno es el otro y ninguno es él mismo» (SuZ, pág. 128). Es sabido que Heidegger contrapone la «propiedad» a esa esfera pública.

Al igual que Heidegger, también Hannah Arendt se orienta por dicha idea de lo público; pero ella considera que potencialmente también en lo público puede realizarse la idea de la propiedad. Hannah se promete la autenticidad no de la relación cambiada del individuo consigo mismo, o sea, no de la *propiedad* heideggeriana, sino de la conciencia de la pluralidad, o sea, de la visión de que nuestro *ser-en-el-mundo* significa poder compartir y configurar un mundo junto con «muchos». La autenticidad sólo se da allí donde se toma en serio la experiencia de la pluralidad de los hombres. Pero un supuesto pensamiento auténtico que desacredita a los «muchos», no acepta la exigencia de la pluralidad, que pertenece ineludiblemente a la condición humana. Ese pensamiento habla del hombre en singular y no en plural, lo que para Hannah Arendt constituye una traición de la filosofía a la política. Al igual que Heidegger, también Hannah Arendt busca en la antigua Grecia una escena originaria para lo que ella piensa. Heidegger tiene su mito platónico de la caverna, Hannah Arendt toma su imagen de la democracia griega, tal como la transmite Tucídides. «En sus conversaciones, que empezaban siempre de nuevo, los griegos descubrieron que el mundo común a todos nosotros, por lo regular es considerado desde infinitos puntos de mira diferentes, a los que corresponden los más diversos puntos de vista… Los griegos aprendieron a *comprender* no a la manera

como las personas aisladas se entienden entre sí, sino en el sentido de considerar el mundo igual desde el punto de vista del otro, y de ver lo mismo bajo aspectos muy diversos y con frecuencia opuestos. Los discursos en los que Tucídides esclarece los puntos de vista y los intereses de los partidos que luchan entre sí, son un testimonio todavía vivo de un alto grado de objetividad en estas disputas»[392]. Podría decirse que Hannah Arendt rehabilita la «habladuría» (Heidegger) de los encadenados «en la caverna» de Platón. Para ella no se da la luz platónica de una verdad perfecta o la ascensión heideggeriana del ente a lo que «es» más. Hay solamente perspectivas en un mundo común y la capacidad diferente de comportarse con esta multiplicidad. Aludiendo a los anatemas de Heidegger contra las «habladurías» en la esfera pública, Hannah Arendt, en su discurso sobre Lessing de 1959, afirma que el mundo se volvería inhumano «si no fuera comentado constantemente por los hombres»[393].

No la propiedad, sino la «habilidad de actuar junto con el otro»[394] da al mundo aquella autenticidad a la que también apunta Heidegger.

También en el problema de la verdad Hannah Arendt aprendió de Heidegger, y a la vez ella dio un paso más. Arendt se apoya en el concepto de verdad como desocultación; pero, en lugar de proceder como Heidegger, que centra el acontecer de la verdad sobre todo en la relación del hombre con las cosas, ella descubre ese acontecer *entre* los hombres. Por primera vez allí, en las tragedias y comedias de la convivencia humana, se hace plausible para Hannah el concepto de verdad como desocultación. Las escenas originales de la verdad se desarrollan en la arena de lo social. Escribe: «Al actuar y al hablar, los hombres revelan en cada caso quiénes son, y muestran activamente la peculiaridad personal de su esencia; por así decirlo, comparecen en el escenario del mundo»[395].

Dado que el intercambio de los hombres entre sí tiene rasgos escénicos, todo el mundo que aparece puede convertirse para ellos en escenario. Sólo porque los hombres comparecen y pueden mostrarse, se forjan la impresión de que las cosas no se comportan distintamente con la naturaleza y de que también ella quiere «mostrarse». Incluso la ascensión platónica a las ideas puras se muestra también en este juego social del aparecer y comparecer,

pues las ideas han de ser vistas, aunque hayan de ser vistas en el escenario interior del filósofo.

El «mundo» del que habla Hannah Arendt se refiere a este espacio social que se abre a manera de un escenario. El mundo se abre entre los hombres, por esta razón no puede entenderse como suma de todas las cosas, hombres y sucesos, sino como un lugar donde se encuentran los hombres, donde pueden aparecerles cosas, y donde en definitiva se produce algo que es más que la suma de las actividades de los individuos. Por otra parte, a ese «entre» se refiere también Hannah Arendt en la carta a Heidegger por la que le comunica el envío de *Vita activa*: «Si las cosas hubieran ido debidamente entre nosotros —y con el entre no me refiero a ti ni a mí—, te habría preguntado si puedo dedicártelo»[396]. En todo caso, Hannah tenía el sentimiento de que en esta relación para ella sólo era posible o la entrega a Heidegger o la autoafirmación contra él. En tal relación el mundo intermedio, en cierto modo, tenía que quemarse. No quedaba ningún espacio de libre encuentro, había muchas cosas que quedaban por hacer, por decir, por notar.

En su libro *Vita activa* Hannah Arendt persigue la pregunta de cómo este «mundo» del «entre» puede conservarse o destruirse, tanto bajo el formato individual como bajo el histórico. Distingue entre «trabajar», «producir» y «hacer». También aquí se apoya en Heidegger, pues, a partir del «ser-en-el-mundo», establece una serie de actividades diversas con las que los hombres se forjan fuera un espacio de libertad, y con ello crean los presupuestos de la apertura.

Según la concepción de Hannah Arendt, «trabajar» sirve solamente para la conservación biológica de la vida. Aquí el hombre organiza su metabolismo con la naturaleza. Trabajo y quietud, trabajo y consumo se suplantan rítmicamente, en sentido estricto no tienen ni principio ni fin y, como el nacimiento y la muerte, están inmersos en el círculo de la vida de la especie. En el trabajo el hombre consume la naturaleza, y en él gasta también su vida. Allí no se obtienen resultados duraderos, propiamente el trabajo no es «formador de mundo».

Es distinta la «producción». Aquí surgen productos manuales o artificiales que van más allá de lo meramente útil para la vida, objetos que

no pueden consumirse inmediatamente. Son los utensilios, los edificios, los muebles, las obras de arte, que han de permanecer durante generaciones. Cuanto mayor es la medida en que un objeto está orientado a la duración, tanto más «mundana» es la actividad dirigida a su confección. El acto de la producción es lineal, está dirigido a un fin exterior. Allí se erige, coloca, produce algo que afirma su puesto en el mundo, y entonces pertenece al marco fijo que los hombres se crean a sí mismos para encontrar allí sostén, estancia y un punto de referencia para su vivo estar en camino. No es sólo la indigencia de la vida lo que aquí impulsa, sino también la necesidad de proporcionar a la existencia temporal entre el nacimiento y la muerte un elemento de duración, de trascendencia más allá del tiempo.

Ahora bien, la «acción» del hombre arranca del círculo natural de la vida con más eficacia aún que el «producir». La acción —en griego, *praxis*—, según Aristóteles, se distingue de la producción —en griego, *poiesis*— por el hecho de que es una autorrepresentación y forma de expresión de la libertad humana. En la acción se representan los hombres, muestran quiénes son y qué quieren hacer consigo y de sí mismos. Acción es todo lo que acontece entre los hombres, si no pertenece inmediatamente al trabajo o a la producción. La acción constituye el teatro del mundo, y por eso se actúa también de cara al público: los dramas del amor, de los celos, de la política, de la guerra, la conversación, la educación, la amistad. Sólo porque los hombres son libres pueden también actuar. Y la multiplicidad de las acciones que se cruzan e implican da como resultado el caos de la realidad humana, y por eso hay historia humana, que no sigue ninguna lógica calculable. La historia no se «produce» ni tampoco constituye ningún «proceso de trabajo»; no es ningún proceso, sino un acontecer discontinuo, sacado a la luz a través de la pluralidad rica en conflictos de los hombres que actúan. Los hombres producen máquinas y trabajan con ellas; pero ni la historia individual ni la colectiva es una máquina, aunque no han faltado intentos de transformarla en algo así.

Hannah Arendt, en el segundo tomo del escrito postumo *Sobre la vida del espíritu*, expresará la sospecha de que también Heidegger, con su «historia del ser», ha sucumbido a esta tentación, la de encontrar una auténtica lógica detrás del enredo del tiempo. En dicho texto sitúa a

Heidegger en la cercanía de aquellos «pensadores profesionales» que no se conforman con la libertad y su «inevitable azar», que no quieren «pagar el precio de la contingencia, aunque pongan así en peligro el bien de la espontaneidad, que a ellos les parece problemático»[397].

Frente al «punto de vista de los hechos naturales»[398] y de los «procesos automáticos que parecen determinar inequívocamente la marcha del mundo», la acción ocupa una posición especial «como algo curioso o prodigioso». Actuar significa poder tomar la iniciativa, poner un inicio, un comienzo.

Hannah Arendt, que había escapado al Holocausto, desarrolla en *Vita activa* los diseños grandiosos de una filosofía del poder comenzar. Y precisamente esta filosofía lleva la huella de su amor por Heidegger. Cuando éste subió a su buhardilla en Marburgo, tenía en la pluma su filosofía del logro de la propiedad por el «precursar la muerte». Ella, que escapó a la muerte, responde complementariamente, como lo hacen los amantes, con una filosofía del correr hacia el principio, hacia el poder comenzar. «El milagro, que interrumpe siempre de nuevo la marcha del mundo y el curso de las cosas humanas, salvando de la perdición…, es en definitiva el hecho de la natalidad, el haber nacido… El “milagro” consiste en que en general los hombres nacen y a la vez nace el nuevo comienzo que, gracias al nacimiento, ellos pueden realizar por la acción» (Arendt, *op. cit.*, pág. 167).

Esta impresionante respuesta a la filosofía heideggeriana de la mortalidad, esta filosofía de la natalidad conoce también la afección de la angustia, así como el júbilo por haber llegado al mundo. Desde la filosofía del «poder comenzar», Hannah Arendt desarrolla su concepción de la democracia. Esta garantiza que en la convivencia cada uno tiene la oportunidad de poner su propio comienzo; la democracia es la gran tarea de aprender a vivir con la discrepancia. Pues cuando queremos encontrarnos o concordar en un mundo común, experimentamos que nosotros en cada caso procedemos de un principio diferente y terminaremos en un fin enteramente propio. La democracia reconoce esto en tanto está dispuesta a hacer que comiencen siempre de nuevo las discusiones en torno a las cuestiones de la

vida común. Pero tales comienzos nuevos, individual y colectivamente, sólo son posibles si se dan dos cosas: la promesa y el perdón.

En tanto actuamos, desatamos procesos de los que en manera alguna podemos responsabilizarnos; lo que ponemos en el mundo siempre se convierte también en algo irrevocable e imprevisible. «El medio de salvación frente a lo irrevocable, frente a la imposibilidad de revocar lo hecho, y hecho aunque no se sabía ni podía saberse lo que se hacía, está en la capacidad humana de perdonar. Y el medio de salvación contra lo imprevisible, y con ello contra la inseguridad caótica de todo lo futuro, está en la capacidad de hacer promesas y mantenerlas» (*ibíd.*, pág. 231).

La propia Hannah Arendt se había hecho la promesa de mantenerse firme en la adhesión a Martin Heidegger. Pero sólo pudo hacer eso porque tenía la fuerza de perdonarlo.

Lo cierto es, sin embargo, que él le puso las cosas difíciles una y otra vez.

Cuando en 1955 Hannah vuelve de nuevo a Alemania, no le hace ninguna visita. «El hecho de que yo no vaya me parece una especie de acuerdo tácito entre Heidegger y yo»[399], escribe a Heinrich Blücher. Hannah Arendt había sido invitada para presentar su libro sobre el totalitarismo, que acababa de aparecer en Alemania. En ese tiempo era ya una gran estrella, y sabía que Heidegger notaría inmediatamente el hecho de que ella, en medio del gran tumulto, no le pudiera dedicar su atención indivisa. El viaje de Hannah Arendt a Alemania fue, en efecto, una marcha triunfal. Volvió allí como una judía orgullosa, que expuso el balance de las tentaciones totalitarias de este siglo y entró en un riguroso juicio con los mandarines alemanes de la época. «El sumergirse voluntariamente en un suprahumano proceso de fuerzas destructoras daba la impresión de que desvinculaba de todos los lazos con las funciones previamente existentes en la sociedad, y de que redimía de tales conexiones interpretándolas como una trivialidad sin contenido. La fuerza de atracción de los movimientos totalitarios sobre estos hombres consistía, y consiste, en… aquella amalgama, sólo en apariencia contradictoria, entre una brutal acción pura, “purificada” de todos los reparos, y la fe en un poder arrollador de una brutal necesidad pura, sustraída a toda comprensión humana»[400].

Tales frases tenían que producir un fuerte impacto en Heidegger. Es cierto que se había limitado a echar una ojeada al libro, pero precisamente aquellos pasajes citados sobre la «alianza momentánea entre la chusma y la elite» (Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, pág. 528) habían sacudido de tal manera a la opinión pública, que no pudieron pasar desapercibidos. Heidegger, entretanto, desde las lecciones sobre Nietzsche, podía asentir al pensamiento fundamental del libro, a la tesis de que los sistemas totalitarios son semejantes y comparables entre sí. Sin embargo, no podía agradarle que se le recordara cómo, en las justificaciones del tiempo inmediatamente posterior a la guerra, había defendido su pronunciamiento a favor del nacionalsocialismo como un intento de salvar a Occidente ante el peligro del comunismo. Por tanto, es posible que otra de las razones por las que esta vez Hannah Arendt no visitó a Heidegger fuera que ella contaba con sus reacciones airadas por causa del libro.

En el verano de 1961, después de participar en el proceso de Eichmann y de publicar su libro al respecto, libro que desató un gran escándalo en Estados Unidos, porque en él se describía la colaboración de organizaciones judías en la deportación, Hannah Arendt llega de nuevo a Alemania. Entretanto, ha aparecido también en aquel país *Vita activa*, su principal obra filosófica. Entre otros lugares, hace una estancia en Friburgo. «Había escrito a Heidegger que estaría allí en tal y cual fecha, y que él podía contactar conmigo. No dio señales de vida, cosa que no me llamó la atención, pues ni siquiera sabía si él estaba en la ciudad»[401]. A continuación, Hannah será invitada a una fiesta en casa de Kaiser, profesor de derecho, y allí expresa su deseo de ver a Eugen Fink, al que ella había conocido en la época estudiantil. Pero él rechazó «bruscamente» la invitación. El conjunto de detalles le permite sacar la conclusión de que Heidegger está detrás, de que éste ha movido a Fink a rechazar la invitación en atención a él.

Tres meses más tarde, le escribe a Jaspers: «Lo de Heidegger sí que es una historia sumamente fastidiosa… Mi explicación… es que en el invierno pasado le envié por primera vez uno de mis libros… Sé cuán insoportable le resulta que mi nombre aparezca en público, que yo escriba libros, etcétera. Frente a él yo he llevado una vida entera de engaño, he hecho como si todo

esto no existiera y como si yo, por así decirlo, no supiera contar hasta tres, de no ser en la interpretación de sus propios asuntos; en tal caso le encantaba que se viera cómo yo sabía contar hasta tres y a veces incluso hasta cuatro. Pero de pronto, el engaño se había hecho demasiado aburrido, y entonces me dan con la puerta en las narices. Por instantes estuve muy furiosa, pero ahora ya no lo estoy. Opino, más bien, que yo lo he merecido de alguna manera, tanto por jugar al engaño, como por acabar súbitamente con el juego» (BwAJ, pág. 494).

Pasaron cinco años hasta que Heidegger escribiera de nuevo a Hannah, esta vez para felicitarle en los sesenta años de su nacimiento. La carta iba acompañada de una postal de Todtnauberg y de una poesía con el título de «Otoño».

A principios de aquel año, 1966, con ocasión del libro de Alexander Schwan *Filosofía política en el pensamiento de Heidegger*, había aparecido en el semanario *Der Spiegel* un artículo que se ocupaba del nacionalsocialismo de Heidegger. Hannah Arendt y Karl Jaspers tocan el tema en su correspondencia recíproca. La primera supone que los «instigadores» son «la gente en torno a Wiesengrund-Adorno» (BwAJ, pág. 670); y Karl Jaspers, contra la sospecha manifestada en *Der Spiegel* de que Heidegger no lo visitó por causa de su mujer judía, sale en defensa de éste. «En realidad, Gertrud y yo fuimos cada vez más indiferentes» para él (BwAJ, pág. 665), escribe Jaspers a Hannah Arendt el 9 de marzo de 1966. «Heidegger no planeó una interrupción del contacto con nosotros. La cosa se terció así. Después de 1945, no es que yo decidiese no volver a verlo nunca, sucedió simplemente así, sin intención. Me parece, en todo caso, que se da una analogía con la falta de intención» (BwAJ, pág. 666).

Y sin embargo, Karl Jaspers todavía no ha terminado con Heidegger. Cuando aquél muera tres años más tarde, sus anotaciones estarán preparadas en el escritorio. Pero Jaspers, después de la breve reanudación de las relaciones en el año 1949 y 1952, ya no pensaba desde hacía tiempo en un intercambio epistolar continuo o en un encuentro personal.

Era Jaspers el que se había retirado de nuevo, cosa que hizo después de la carta de Heidegger del 7 de marzo de 1950. Esto fue después de la primera visita de Hannah. Había animado a Heidegger a manifestarse

abiertamente frente a él, y acto seguido Heidegger había escrito: «Si desde 1933 no he vuelto a estar en su casa, no es porque allí viva una mujer judía, sino simplemente porque estoy avergonzado» (BwHJ, pág. 196). En una breve carta de respuesta Jaspers le había dado las gracias por la «explicación franca», pero luego guardó silencio durante dos años. Cuando, por fin, contesta el 24 de julio de 1952, se nota claramente que desconfía del tono oracular de Heidegger. Este había escrito que la «cosa del mal» no ha terminado todavía y que, en la actual falta de patria, se prepara un «adviento», «cuyos gestos más lejanos quizá nosotros podemos experimentar y captar todavía en un soplo quedo, a fin de custodiarlos para un futuro» (8 de abril de 1952, BwHJ, págs. 202 y 203). Jaspers respondió: «Una filosofía como la que se vislumbra y poetiza en tales frases de su carta, y que produce la impresión de un monstruo, ¿no es de nuevo una preparación de la victoria de lo totalitario, por el hecho de que se separa de la realidad?». Y en relación con el *adviento* de Heidegger comenta: «En tanto yo soy capaz de pensar, eso es pura ensoñación, en la serie de los muchos sueños que… en este medio siglo se han burlado de nosotros» (24 de julio de 1952, BwHJ, pág. 210).

Después de esta carta, Jaspers y Heidegger ya sólo intercambian felicitaciones, más largas o más breves, de cumpleaños. En el año 1956, en el artículo «Sobre la cuestión del ser», el obsequio de Heidegger a Ernst Jünger en su cumpleaños, Jaspers leyó las frases: «Quien hoy pretende penetrar y seguir más claramente el preguntar metafísico en el todo de su peculiaridad e historia, allí donde se mueve tan a gusto, sintiéndose superior, en espacios claros, debería pensar un día de dónde ha tomado la luz para ver con mayor claridad» (W, pág. 410). Jaspers anotó al respecto: «A juzgar por los giros lingüísticos elegidos, por desgracia no hay ninguna duda de que se refiere a mí… Aquí comienza una falta de respeto con la que yo no sigo jugando»[402]. En este año Hannah Arendt, durante su viaje a Alemania, fue llamada por Jaspers a una «especie de comentario general» sobre Heidegger. Según le cuenta a Blücher, Jaspers le planteó «casi un ultimátum por causa de Heidegger». Exigía una ruptura de relaciones. «Yo me enfurecí y dije que no me dejaba plantear ningún ultimátum»[403].

Heidegger no dejó «anotaciones sobre Jaspers». En las relaciones entre ambos, el cortejado era Heidegger. Jaspers había descubierto en Heidegger un carisma filosófico, bajo cuyo hechizo cayó una y otra vez. No hay una experiencia correspondiente de Heidegger en relación con Jaspers. Y sin embargo, fue Heidegger quien en los tempranos años veinte habló por primera vez de una comunidad de lucha, en el sentido de una revolución en nombre de la existencia contra la filosofía de los profesores. Y fue también Heidegger el que por primera vez habló de amistad e incluso de amor. «Desde septiembre de 1923 vivo en relación con usted desde el presupuesto de que en su persona tengo a un amigo. Esa es la fe que lo soporta todo en el amor» (17 de abril de 1924, BwHJ, pág. 46). Ambos se esforzaron por la amistad, pero ninguno de ellos leyó apenas los escritos del otro. El único libro de Jaspers que Heidegger trabajó a fondo para una recensión fue la *Psicología de las concepciones del mundo*. Pero Jaspers apenas reaccionó a la recensión. Estaba más interesado por las conversaciones con Heidegger que por sus escritos. Con frecuencia anotaba durante la lectura: «No lo entiendo». En los años cincuenta Jaspers anotó con aprobación una frase de Lówith: «De hecho nadie podrá afirmar que ha entendido razonadamente qué es el ser, este misterio del que habla Heidegger»[404].

Jaspers, en su obra principal, titulada *Filosofía*, del año 1932, a semejanza de Heidegger había resaltado que la tarea fundamental de la filosofía es la «búsqueda del ser». Pero lo que él buscaba era otro ser o, más exactamente, buscaba de otra manera. El ser es para Jaspers lo «envolvente», que sólo es experimentable en el movimiento de la libertad, en el trascender. Lo «envolvente» tampoco puede aprehenderse en una captación directa mediante pensamientos filosóficos.

En una anotación de 1956 Jaspers contrasta su posición y la de Heidegger. Se trata del breve resultado de una disputa vitalicia: «H: el pensamiento mismo es ser, es el hablar sobre él y apuntar hacia él, sin alcanzarlo. J: el pensamiento tiene una importancia existencial, y esta importancia existencial queda atestiguada (expresada, preparada) en la acción interior del que medita, hasta hacerse real en la praxis, cosa que no puede suceder en la obra filosófica»[405]. También Heidegger había notado esa diferencia, formulándola en el curso dedicado a Nietzsche en el invierno

de 1936-1937 (si bien no incluyó los pasajes correspondientes en el libro donde se editaron estas lecciones en vida de Jaspers). Para Jaspers, dice, en el fondo, la filosofía es solamente «una ilusión cuya finalidad se cifra en el esclarecimiento moral de la personalidad humana». Jaspers «ya no toma en serio» el saber filosófico. En él la filosofía se convierte en una «psicología moralizante de la existencia del hombre» (GA, vol. 43, pág. 26).

Jaspers sospecha que la supravaloración del pensamiento en Heidegger se relaciona con el hecho de que éste, a pesar de su polémica contra la ciencia, en realidad todavía no se ha separado de la idea de una «filosofía científica». Insiste demasiado en el rigor de los conceptos y en la arquitectura meramente imaginada y artificiosa de la construcción del pensamiento. Como una obra así construida percibía Jaspers *Ser y tiempo*. En la obra tardía ciertamente notaba la ruptura radical de Heidegger con la cientificidad, pero veía en ello el otro extremo, una independización del lenguaje. Este se preocupa de sí mismo y se convierte entonces en arte, o bien se presenta como revelación del ser y así se hace magia. Jaspers se mantuvo escéptico frente a la filosofía del lenguaje en Heidegger. Para Jaspers el lenguaje no es la casa del ser, porque el «ser», como lo «envolvente», no tiene cabida en ninguna cápsula, tampoco en el espacioso recipiente del lenguaje. En una carta a Heidegger había escrito Jaspers: «El lenguaje por la comunicación ha de llevarse a su supresión en la realidad misma, mediante la acción, la presencia, el amor» (10 de julio de 1949, BwHJ, pág. 179).

Jaspers, en quien la filosofía llega a su fin cuando se convierte en acción interior de la existencia, nota muy claramente en Heidegger la voluntad de la filosofía como obra. Cada «obra» acentúa los límites frente al resto de la vida. Para Jaspers estaba claro que, en este sentido, su propia filosofía no se acababa en una «obra», y él lo consideraba como una ganancia para el filosofar. Y en tal contexto comenta en relación con Heidegger: «Es desde el principio una obra específicamente filosófica, que conserva su acto de lenguaje y su tema como algo delimitado en particular y sacado fuera del resto de la vida… Mi manera tiene algo ilimitado… En mi manera de pensar no hay ninguna separación entre pensamiento cotidiano y filosofía, entre disertación en la cátedra y entretenimiento vivo»[406].

No obstante, a pesar de la crítica y la delimitación, Karl Jaspers se mantiene en que, en un «mundo filosóficamente pobre», Heidegger es una «figura singular».

En su última nota sobre Heidegger escribe el anciano Jaspers: «Arriba en la montaña, en una amplia y rocosa altiplanicie, se encontraban desde antaño los filósofos de su época. Desde allí la mirada se desliza hacia abajo, posándose primero en los montes nevados y luego, más profundamente todavía, en los valles donde habitan hombres, y por doquier bajo el cielo en el lejano horizonte. Sol y estrellas son allí más claros que en cualquier otro lugar. La atmósfera es tan pura que absorbe todo lo turbio, tan fresca que no deja subir ningún humo, tan clara que se produce una elevación del pensamiento a la inmensidad de los espacios. El acceso no es difícil. El que asciende por muchos caminos ha de estar decidido a abandonar una y otra vez su morada por un tiempo, para experimentar en esta altura lo que propiamente es. Allí entran los filósofos en una lucha sorprendente, despiadada. Están poseídos por poderes que combaten entre sí a través de los pensamientos, los pensamientos humanos… Parece que hoy ya no puede encontrarse a nadie allí. Pero a mí me pareció como si yo, buscando en vano en las especulaciones eternas a hombres que las encontraran importantes, hallara a uno y a nadie más. Pero éste era mi cortés enemigo. Pues los poderes a los que servíamos eran inconciliables. Pronto estuvo claro que no podíamos hablar entre nosotros. La alegría se convirtió en dolor, en un dolor singularmente desconsolado, como si se desperdiciara una posibilidad que estaba al alcance de la mano. Así me fue a mí con Heidegger»[407].

Capítulo veintitrés

Cuando a principios de los años cincuenta se trató en la Universidad de Friburgo el tema de la reincorporación de Heidegger como profesor emérito ordinario (con permiso de docencia), hubo voces que no sólo sacaron a la palestra reparos políticos, sino que llegaron a plantear la pregunta de si Heidegger era un simple filósofo de moda o incluso un charlatán. ¿Era todavía respetable filosóficamente este hombre?, ¿tenía aún el necesario olor a establo académico? Se había oído que Heidegger impartió conferencias en el ambiente mundano del sanatorio de Bühlerhöhe ante un grupo de damas y caballeros de la mejor sociedad, y ante consignatarios de buques, comerciantes y capitanes en el Club de Bremen. Heidegger, al que de momento le estaba prohibido el foro de la universidad, de hecho se buscaba otro público. La relación con Bremen existía ya desde principios de los años treinta. Fue establecida a través de Heinrich Wiegand Petzet, hijo del alcalde de esa ciudad y posterior historiador de la cultura, que en el pasado había estudiado con Heidegger y continuó siendo un admirador suyo de por vida. Entonces Heidegger pronunció ante el «club», en un marco medio privado, la conferencia *De la esencia de la verdad*. A partir de ahí se desarrolló una amistad con los Petzet. El padre de Heinrich Wiegand Petzet era un acaudalado consignatario de buques, y Heidegger fue huésped algunas veces en la casa de verano de la familia en Icking (Baviera). Al final de la guerra depositó allí una parte de sus manuscritos. A finales de otoño de 1949 se cursó a Heidegger la invitación a Bremen. El primer ciclo de conferencias, bajo el título conjunto *Mirada a lo que es* (y con los títulos particulares de «La cosa», «El engranaje», «El peligro» y «El viraje»), tuvo lugar los días 1 y 2 de diciembre de 1949 en la sala de la chimenea del Ayuntamiento nuevo. Se congregó un público muy atento, y el alcalde

inauguró el acto. Heidegger comenzó: «Hace diecinueve años pronuncié aquí una conferencia, y en ella dije entonces cosas que por primera vez ahora empiezan a entenderse poco a poco y a hacerse operantes. ¡Osé algo entonces, y también hoy quiero osar algo!»[408].

El círculo de los grandes ciudadanos hanseáticos que habían invitado a Heidegger se sentía realzado igualmente por el sentimiento orgulloso de haber «osado» algo. Pues Heidegger todavía se hallaba bajo la prohibición oficial de enseñar, y por eso el mencionado círculo se tomó a pecho la actuación contra la injusticia y las enemistades, tal como allí se veían las cosas, y la iniciativa de conceder a Heidegger la palabra libre en una ciudad libre. Este ciclo de conferencias fue el primero de una serie de otras ocho que Heidegger pronunció en Bremen en los años cincuenta. En 1953 Gottfried Benn preguntó a su amigo, el comerciante F. W. Oelze, qué era lo que unía a Heidegger con Bremen. Oelze, que como miembro de la «buena sociedad» de Bremen tenía que saberlo, contestó: «Me explico su vinculación con Bremen por el hecho de que aquí, y solamente aquí, él se encuentra frente a un estrato social que no se da bajo esta mayoría compacta en ciudades universitarias, en ciudades de funcionarios y en el sanatorio de Bühlerhöhe, a saber, un estrato de grandes comerciantes, de especialistas de ultramar, de directores de navieras y astilleros, personas todas para las que un pensador famoso es un ser de fábula o un semidiós»[409].

Heidegger mimaba este ambiente liberal-conservador de alta burguesía. Los hombres de negocios, con una sólida formación burguesa, principalmente humanista, no estaban tocados por las opiniones escolares académicas. Para ellos la filosofía era una especie de religiosidad mundana, que consideraban necesaria en la mina de la posguerra, aun cuando no la entendieran en sus pormenores. Y quizá precisamente por eso era necesaria. Lo incomprensible, que infunde veneración, ¿no ha sido desde siempre una nota de las cosas elevadas? La invitación venía de gentes que querían someter a prueba su familiaridad con el curso del mundo también mediante excursiones a un exótico mundo filosófico. Que allí no se entendía especialmente bien a Heidegger es algo que admite el mismo Petzet, quien estaba muy interesado en tender un puente entre su ambiente de origen y el admirado filósofo. Heidegger se había buscado este foro, donde percibía

una atmósfera libre, para lanzar aquí el proyecto piloto de su filosofía tardía. En Bremen dejó oír por primera vez sus difíciles y extrañas reflexiones sobre el «engranaje, la mirada y el relámpago», sobre el «juego especular del cuadrado» compuesto por «tierra y cielo, lo divino y lo mortal». En una información que Egon Vietta publicó pocos días después de la primera conferencia, el autor decía que la ciudad podía sentirse orgullosa de que Heidegger se hubiera desplazado a Bremen «para osar la afirmación más audaz de su pensamiento hasta ahora»[410].

En torno a Heidegger se organizó otro foro en el establecimiento termal de Bühlerhöhe, situado en lo alto, por encima de Baden-Baden, en las montañas nórdicas de la Selva Negra. El médico Gerhard Stroomann había fundado el sanatorio a principios de los años veinte en un edificio construido según el Jugendstil, donde antes había un casino de juego. Stroomann era un médico a la manera del consejero de la corte Behren en *La montaña mágica*, de Thomas Mann. Intrigante, autoritario, con carisma de médico de balneario, ordenaba a sus acaudalados clientes, venidos de toda Europa, un tratamiento que se basaba en el efecto terapéutico del encuentro con el «espíritu creador». Era frecuente allí que los creadores en el reino del espíritu no sólo se contaran entre los invitados, sino también entre los pacientes. Ernst Toller, Heinrich Mann, Karl Kerény siguieron tratamientos en aquel lugar, y en los años veinte y treinta las invitaciones se cursaban a todos los que tenían rango y nombre intelectual. En esta tradición pudo apoyarse Stroomann después de la guerra. El fue quien introdujo en 1949 las conferencias bautizadas con el nombre de *Tardes de los miércoles*, que perduraron hasta 1957. Ante auditorios crecientes y con un interés de los medios de comunicación que iba en aumento, allí se trataron las grandes cuestiones intelectuales de la época. Hubo conferencias de científicos, artistas y políticos, que después eran incitados al diálogo por los allí congregados, un público que podía abrigar un sentimiento elitista. Si en los años cincuenta hubo un lugar eminente para la «jerga de la propiedad», ése fue Bühlerhöhe. Entre otras cosas, esto se advierte en las anotaciones de Stroomann sobre los actos organizados con Heidegger: «Heidegger… habló cuatro veces en Bühlerhöhe, y en cada una de las ocasiones se produjo una excitación completamente excepcional. Su

conferencia y su aparición en el estrado iban acompañadas de una agitación que no se daba en ningún otro caso… Nadie puede cerrarse al ímpetu que se abre en su pensamiento y saber, el cual se revela en cada palabra con nueva fuerza creadora y anuncia que hay todavía fuentes no descubiertas»[411]. «Los actos con Heidegger», comenta, «tienen el efecto de una fiesta, de una puesta al rojo vivo. La palabra enmudece. Cuando se anuncia una discusión, ésta contiene suma responsabilidad y también sumo peligro». El público de Bühlerhöhe, que se exponía allí a la máxima responsabilidad y al máximo peligro, se componía de altos rentistas de Baden-Baden, capitanes de la industria, banqueros, esposas, altos funcionarios, políticos, dignatarios extranjeros y unos pocos estudiantes, que llamaban la atención por su sencillo atuendo. Allí exponía Martin Heidegger y discutía con el ministro de cultura de Afganistán sobre arte abstracto y la significación de la palabra «hacer sitio» (*einräumen*). Otra vez se trata del poetizar y del ritmo. Heidegger explica que el ritmo en la vida y en la poesía es el «contraste del de dónde y del para qué»[412]. Se produce el desconcierto en el público, se pide una explicación. Alguien grita ásperamente en medio de todo ello: «¡Por qué siempre querer explicarlo todo!». Heidegger replica: «¡Eso es un error, no queremos explicar, sino esclarecer!». La discusión se mueve durante un tiempo de aquí para allá, y luego se extingue. De pronto suena la voz: «Para dar nueva vida al acto, ¿podría decir algo una dama?». Sigue un silencio perplejo. Luego se levanta la secretaria-jefe de Stroomann. Cita un refrán indio que afirma: «Quien conoce el misterio de la vibración, lo entiende todo». Otra dama aprueba y dice que el poeta no puede traer él mismo la figura divina, pero teje el velo detrás del cual se adivina ésta. De nuevo hay vida en la sala, pues la dama que ha expresado esto es atractiva en sumo grado. «¿Podemos existir sin obra de arte?», exclama alguien; y otro comenta: «Yo puedo vivir muy bien sin obra de arte». Y un tercero añade: se ha hablado de «personarse y balancearse en el ritmo», lo cual es puro dadaísmo, de modo que ya no hace falta sino balbucear. Sigue un tumulto de alegría y enfado. Y entonces tiene lugar la siguiente salida en escena. Gustaf Gründgens y Elisabeth Flickenschildt aparecen en la tarima y ofrecen una breve escena sobre el tema «El espíritu del teatro moderno». Heidegger abandona la sala, sin esperar hasta el final de la función.

Al final de los años cincuenta las *Tardes de los miércoles* se cerraban al día siguiente con un acto matinal. En cierta ocasión, Heidegger había partido ya, pero se había quedado su hermano. Una señora, que seguramente confundía a Fritz con Martin, planteó la pregunta de qué opinaba Heidegger acerca de Mao Tse-tung. El sagaz hermano respondió: Mao tse es el engranaje de Lao tse.

Eso sucedía en una época en la que recorría Alemania la expresión «engranaje» (*Gestell*), como designación del mundo técnico. Heidegger la había utilizado por primera vez en Bremen. Pero la expresión se hizo famosa a raíz de su conferencia *La pregunta por la técnica*, pronunciada en 1953 en la Academia Bávara de las Bellas Artes.

Desde principios de los años cincuenta la Academia Bávara había invitado a Heidegger para impartir conferencias. Al principio, estas invitaciones eran muy discutidas en Munich. En la cámara parlamentaria se había desarrollado un debate en el que el ministro Hundhammer reprochó a la Academia que permitiera la intervención de Heidegger, «antiguo palafrenero del régimen nazi»[413]. Mientras estudiantes de Viena, Frankfurt y Hamburgo se ponían en camino hacia Munich para escuchar a Heidegger, la Sociedad Kantiana, sin duda preocupada por la salvación del alma de sus miembros, anunciaba para la misma tarde una conferencia en son de competencia. Heidegger estuvo a punto de rechazar esta primera conferencia en Munich del verano de 1950. Se le pidió telegráficamente que formulara el título de la conferencia. Por un error tipográfico el «título» de la conferencia (*Vortragstitel*) se convirtió en «estilo» (*Vortragsstil*) de la conferencia. De modo que Heidegger se vio inducido a creer que lo sometían a tutela, pues le exigían un «estilo» adecuado. Indignado, le escribió a Petzet: «La medida se está colmando poco a poco… Prescindiendo de todos los demás detalles de esta manera de obrar, ni siquiera confían en que yo pueda exponer algo muy esencial para la Academia. Nada parecido me había sucedido durante todo el tiempo de Hitler»[414]. Sin embargo, una vez aclarada la confusión, Heidegger se declaró dispuesto a ir a Munich, aunque le dijo a Petzet: «Eso queda como una cosa disonante y como el tributo indispensable al engranaje»[415]. En la tarde de la conferencia fue asaltada la sala de la Academia. Los huéspedes

invitados quedaron apretados como sardinas entre los no invitados, que se apiñaban en sillas arrastradas, en escalones, repisas de ventanas, huecos y pasillos. Heidegger habló sobre *La cosa*. Salió de nuevo el tema del «cuadrado» del mundo; pero cuando Heidegger comenzó con el «juego especular de tierra y cielo, mortal y divino», se agotó la paciencia del secretario de Estado, allí presente; abandonó la sala lleno de indignación y abriéndose paso entre la muchedumbre. Eso sucedía en el verano de 1950. Tres años más tarde seguía la conferencia *La pregunta por la técnica*. Aquella tarde se reunió todo el Munich intelectual de los años cincuenta. Estaban allí Hans Carossa, Friedrich Georg Jünger, Werner Heisenberg, Ernst Jünger y José Ortega y Gasset. Fue quizás el mayor éxito público de Heidegger en la Alemania de posguerra. Cuando concluyó con la frase, que se ha hecho famosa, «pues el preguntar es la devoción del pensamiento», no se produjo ningún silencio devoto, sino que hubo una ovación con el público en pie. La aparición de Heidegger fue tomada por un aria de *belcanto* y aplaudida como tal, pues había alcanzado aquellos elevados tonos que se escuchaban con tanto agrado en los años cincuenta.

Con sus pensamientos sobre la técnica, Heidegger tocaba ansiedades de la época que ya no eran en absoluto secretas. No era el único que lo hacía. En la época de la guerra fría, que propiamente sugería el pensamiento de que la política es el destino, se anunciaban cada vez más, sin que pudieran dejar de oírse, las voces que criticaban la fijación en lo político como un autoengaño, y hablaban de que en verdad la técnica se ha convertido, entretanto, en nuestro destino. Un destino, se decía, del que apenas podemos ya adueñarnos políticamente, sobre todo si nos aferramos al concepto transmitido de política, sea la de los «planes» o la del «mercado». Admitiendo que se diera en los años cincuenta la «incapacidad», deplorada luego por Mitscherlich, de «afligirse» ante la complicidad general con los crímenes del nacionalsocialismo, y admitiendo que se reprimiera lo terrible del pasado, lo cierto es que, a pesar del milagro económico y del celo constructor, estaba a la orden del día un malestar ante el futuro del mundo técnico. Eran innumerables las jornadas que diversas academias protestantes dedicaban a este tema, que andaba como duende en los discursos de los políticos y que se discutía ampliamente en las revistas. En

el movimiento Kampf dem Atomtod («Lucha contra la muerte atómica») dicha cuestión halló una inmediata expresión política. Habían aparecido también importantes libros al respecto. La primera recepción de Kafka después de la guerra se hallaba bajo el signo de una crítica metafísica de la técnica y del mundo administrado. Günther Anders se dio a conocer en 1951 con su ensayo *Kafka, pro y contra*, donde presenta a este escritor como un poeta indignado ante el «poderío del mundo cosificado» y que convierte su indignación en un espanto «sagrado», como un místico en la época técnica. En 1953 apareció la edición alemana de *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, un éxito de ventas de los años cincuenta. La novela ofrece la visión horrorosa de un mundo donde los hombres, ya en la probeta, son programados de cara a su felicidad y a su profesión, un mundo cuyo destino es no tener ya ningún destino, y que se redondea como un sistema totalitario, enteramente sin política, tan sólo a través de la técnica. En el mismo año apareció el libro de Alfred Weber *El tercer o el cuarto hombre*, que causó gran sensación porque dibujaba el cuadro espantoso de una civilización técnica del hombre autómata con el lenguaje de una sociología y filosofía de la cultura muy sólidas. Además transmitía a los lectores el sentimiento de ser coetáneos de una cesura epocal, la tercera en la historia de la humanidad. Apareció primero el Neandertal, siguió luego el hombre primitivo de las hordas y de la historia del linaje, y finalmente el hombre de las grandes culturas, que en Occidente había producido la técnica. Pero en medio de esta civilización técnica altamente equipada, según Alfred Weber, la humanidad está de nuevo a punto de formarse anímica y espiritualmente. Lo que sucede con nosotros es nada menos que la sociogenia de una mutación. Al final habrá dos tipos de hombres: los animales cerebrales que funcionarán como robots, y los nuevos primitivos, que se moverán en el mundo artificial como en una jungla, reprimidos, desorientados y angustiados. Semejantes panoramas despertaron un sentimiento horroroso y por ello mismo poseían también el valor de la distracción.

En el mismo año, 1953, apareció también el libro de Friedrich Georg Jünger *La perfección de la técnica*. Jünger desarrolló su teoría ya durante los años treinta como respuesta a *El trabajador*, el gran ensayo de su hermano de 1932. Ernst Jünger había sostenido allí la tesis de que el mundo

técnico tiene que aparecer como un poder extraño, exterior, mientras no se consiga la «perfección de la técnica» mediante la tecnificación del hombre interior. Ernst Jünger soñaba con una «nueva humanidad», que veía realizada en la «figura del trabajador». Este nuevo tipo de hombre se mueve con la mayor naturalidad en el paisaje de la «gélida geometría de la luz»[416], de la «incandescencia del metal candente». Es rápido de reacción, tiene sangre fría, es preciso, móvil, puede adaptarse a los ritmos técnicos. Pero se mantiene como señor de la máquina porque posee una tecnicidad interior: puede comportarse jugando técnicamente consigo mismo, tal como en su tiempo fantaseaba Nietzsche en la visión del «hombre libre», que maneja sus «virtudes» como «instrumentos» y las tiene a su libre disposición, pudiendo «colgarlas y descolgarlas»[417] totalmente a su capricho y según sus propios fines. Tales hombres, dice Ernst Jünger, ya no percibirán como pérdida la desaparición de «los últimos restos de jovialidad»[418] y la posibilidad de recorrer su espacio de vida como «un territorio volcánico o un muerto paisaje lunar». Un hombre así tiene un corazón aventurero, que busca la frialdad.

Pereceremos en esta frialdad, responde Friedrich Georg Jünger a su hermano, quien, de todos modos, ya no se cuenta ahora entre los apologetas, sino entre los disidentes de la técnica, entre los «caminantes del bosque». La tesis fundamental de Friedrich Georg Jünger suena así: la técnica ya no es solamente un «medio», un instrumento del que el hombre moderno se sirve para sus fines. Porque la técnica ya ha transformado interiormente al hombre, los fines que él pueda proponerse también están ya determinados técnicamente. La producción industrial incluye la producción de necesidades. El ver, oír y hablar, la conducta y las formas de reacción, las experiencias del tiempo y del espacio han cambiado fundamentalmente a través del coche, el cine y la radio. La dinámica propia de este proceso ya no deja ningún resto más allá de la técnica. El rasgo fundamental de la civilización técnica no es la explotación del hombre por el hombre, sino la explotación gigantesca de la tierra. El industrialismo rastrea la materia energética acumulada en la naturaleza a lo largo de la historia, la consume y con ello padece el destino de la entropía: «La técnica en su conjunto —al igual que el plan universal de trabajo desarrollado por ella, y que aspira a la

tecnicidad total, un plan de trabajo que va unido con la maquinaria universal—, está sometida a las leyes de la termodinámica y a las pérdidas descritas por ella no menos que cualquier máquina»[419]. En la medida en que la técnica lo hace todo disponible y no conoce nada que sea intangible o sagrado, destruye el fundamento planetario sobre el que se sustenta. El fundamento todavía sustenta; todavía una parte de la población terrestre disfruta de las ventajas y la comodidad de la civilización, y en consecuencia el precio por la «perfección de la técnica» parece legítimo. Pero la apariencia engaña. Friedrich Georg Jünger dice: «No es el comienzo, sino el final, el que soporta el peso»[420].

Estas voces de Casandra que emiten los críticos de la técnica son ridiculizadas por otros. «En el horripilante gabinete de la técnica» es el título de un artículo aparecido en el *Monat*; allí defiende el autor que el «mal» no está en la técnica, sino en el hombre. La técnica no puede ser «mala», sólo pueden serlo los fines para los que se emplea. Habría que guardarse de una demonización de la técnica y examinar en su lugar la «técnica de la demonización»[421]. «En el espanto ante la técnica se repite hoy en un nivel espiritual superior, de manera sublimada, la manía de las brujas durante la Edad Media»[422]. La crítica de la técnica, replica la anticrítica, no acepta el reto del tiempo y se niega a desarrollar un comportamiento ético adecuado a la técnica. Si tuviéramos ese comportamiento, no habría por qué asustarse. Max Bense era un portavoz de tal anticrítica: «Nosotros hemos producido un mundo, y una tradición extraordinariamente lejana da testimonio de la procedencia de este mundo a partir de los más antiguos esfuerzos de nuestra inteligencia. Pero hoy no estamos en condiciones de dominar teórica, espiritual, intelectual y racionalmente el mundo así nacido. Falta la teoría relativa al mismo, y con ello falta la claridad de la conducta ética técnica, es decir, la posibilidad de emitir juicios éticos conformes con el ser dentro de dicho mundo… Quizá perfeccionemos todavía este mundo, pero no estamos en condiciones de perfeccionar a sus hombres para moverse dentro del mismo. Esa es la situación oprimente de nuestra existencia técnica»[423]. La «discrepancia», puesta de manifiesto por Bense, entre el hombre y el mundo técnico por él creado, recibirá la denominación de «vergüenza prometeica» en el libro *El*

hombre anticuado, que Günther Anders publicó en 1956. El hombre «se avergüenza» de sus productos, los cuales son más perfectos y eficaces que él mismo; por ejemplo, en la bomba atómica no puede imaginarse los efectos de lo que él ha producido. Por tanto, en el punto central de la reflexión sobre la técnica está la pregunta: ¿debe acomodarse el hombre a la técnica, tal como exige Bense, o bien es la técnica la que habría de ceñirse otra vez a la medida humana, posición a la que tienden Friedrich Georg Jünger y también Günther Anders?

Entretanto, está claro que la conferencia de Heidegger de 1953 sobre la técnica no es una ofensiva filosófica solitaria en este campo, sino que toma la palabra en un debate que ya estaba en curso. Cuando se distancia de la representación «instrumental» de la técnica y por su parte la entiende como nota fundamental del moderno ser-en-el-mundo, no dice nada nuevo en comparación con Friedrich Georg Jünger (y luego con Günther Anders). Jünger, lo mismo que Anders, deja explícitamente en la oscuridad el origen de este proceso que ha transformado el mundo humano en un universo técnico. Aquí Heidegger quiere arrojar luz sobre el asunto. Conocemos ya la tesis que defiende por su filosofía de los años treinta, especialmente por su texto dedicado a *La época de la imagen del mundo*. El origen de la técnica está en la forma de confrontarnos con la naturaleza. A diferencia de la antigua concepción griega de la verdad (*Aletheia*), donde se trata de que la naturaleza brote a la luz, en la actitud técnica nosotros provocamos la naturaleza. La técnica, dice Heidegger, es una «forma de desocultación» (TK, pág. 13). El desocultar que domina la técnica moderna «tiene el carácter de un poner, en el sentido de una provocación» (TK, pág. 16). En torno al concepto de «provocación» (*Herausforderung*) agrupa Heidegger todas las formas de apoderamiento técnico. El concepto opuesto es «sacar a la luz» (*Hervorbringen*: TK, pág. 27), en el sentido de un dejar que la cosa se muestre. Miguel Angel dijo una vez que la figura plástica descansa ya en la piedra, y que basta con liberarla de allí. Algo semejante podemos entender bajo lo que Heidegger pretende indicar con las expresiones «sacar a la luz» y «dejar que se muestre».

En su conferencia *¿Qué significa pensar?*, pronunciada con escasa anterioridad, Heidegger había caracterizado en forma fácil de retener estas dos formas de comportamiento frente a la naturaleza, el provocar y el dejar que se muestre. Nos hallamos ante un árbol en flor. Solamente en un momento no vigilado científicamente y desinteresado prácticamente, experimentaremos en verdad su florecer. Bajo la perspectiva científica la vivencia de su florecer se dejará a un lado como algo ingenuo. Se trata, dice Heidegger, de que «ante todo y finalmente no dejemos a un lado el árbol floreciente, sino que por primera vez lo dejemos estar allí donde él está. ¿Por qué decimos "finalmente"? Porque el pensamiento hasta ahora todavía no lo ha dejado estar allí donde él está» (WHD, pág. 18). Por tanto, no dejamos que la naturaleza brote a la luz, sino que la provocamos y la retamos a que se «anuncie de algún modo constatable por medios calculables y permanezca como un sistema de informaciones que nosotros podemos encargar» (TK, pág. 22).

Después del «provocar», el segundo término central es «encargar» (*Bestellen*). Lo que «es encargado» se convierte en un «fondo disponible». Un puente une orilla con orilla y respeta el torrente con el gesto de abovedar. Lo deja ser. En cambio, una estación hidroeléctrica, por causa de la cual se desvía o alinea la corriente de agua, convierte el torrente en un fondo disponible. No se implanta la central en la corriente, sino que, a la inversa, «el torrente se inserta en la central» (TK, pág. 15). Para ponderar lo «tremendo» que aquí sucede, Heidegger pone de manifiesto el contraste entre «el Rin» adosado a la central eléctrica, y «El Rin» como título de un himno de Hölderlin. Se puede objetar que el Rin sigue siendo un río del paisaje. Quizá sea así. Pero ¿cómo queda? «No queda sino como un objeto para encargos de visita por parte de una agencia de viajes, de visitas a ese lugar que una industria turística ha encargado» (TK, pág. 16).

La intervención técnica transforma la naturaleza en un real o potencial «fondo disponible». Y para que éste no se le derrumbe a uno sobre la cabeza, hay que procurar un aseguramiento calculado y planificado del fondo disponible. La técnica exige más técnica. Y a su vez las consecuencias de la técnica sólo pueden dominarse por medios técnicos. La técnica ha provocado a la naturaleza, y ahora le exige que continúe en lo

mismo bajo pena de ocaso. Así, el círculo se cierra en un círculo vicioso del olvido del ser. Heidegger llama «engranaje» a este conjunto de provocación, fondo disponible y aseguramiento del fondo. Con tal término designa la época de la civilización técnica, en la que todo se relaciona con todo en forma de un sistema cibernético con efectos de acoplamiento autorregulado. «La sociedad industrial existe sobre el fundamento de su inclusión en su propia hechura» (TK, pág. 19).

El engranaje es algo hecho por el hombre, pero nosotros hemos perdido la libertad frente a él. El engranaje se ha convertido en nuestro «destino». Lo peligroso es que esta vida en el engranaje amenaza con hacerse unidimensional y carente de alternativas, amenaza con borrar el recuerdo de otra manera de encuentro con el mundo y de estancia en él. «La amenaza del hombre no viene por primera vez de las máquinas y los aparatos de la técnica, con efectos posiblemente mortales. La auténtica amenaza ha afectado ya al hombre en su esencia. El dominio del engranaje amenaza con la posibilidad de que el hombre sea incapaz de volver a un desocultar originario y de experimentar así el aliento de una verdad más inicial» (TK, pág. 28).

Estamos familiarizados ya con la «verdad más inicial» de Heidegger. Es la verdad de la mirada libre a las cosas, dejando que ellas sean. Es un dejar que el árbol florezca, o un encontrar la salida de la caverna de Platón, a fin de que bajo el sol, en el claro abierto del ser, el ente pueda ser más ente. Es la hora del mediodía de la verdad indicada mediante la figura de Pan. Se cierne sobre nosotros la expectativa de que la naturaleza podría contestar distintamente si la interrogáramos de otro modo. Heidegger escribe en la *Carta sobre el humanismo*: «Podría suceder que la naturaleza escondiera precisamente su esencia en la cara que presenta al apoderamiento técnico a través del hombre» (ÜH, pág. 16).

Pero Heidegger no se conforma con la perspectiva de que un pensar «rememorativo» podría dejar estar aquí y allí los árboles florecientes, de que en el pensamiento acontezca aquí y allí otro ser-en-el-mundo, sino que proyecta en la historia el cambio de actitud que se produce en el pensamiento. Del viraje en la cabeza del filósofo surge la sospecha de un viraje en la historia. Y así encuentra Heidegger un buen final para la

dramaturgia de su conferencia solemne, un final que despide a los oyentes con el sentimiento festivo de haber escuchado algo serio, y a la vez algo en cierto modo edificante. Heidegger cita a Hölderlin: «Pero donde hay peligro, allí crece también lo salvador…».

El pensamiento que da cuenta del nexo de perdición del engranaje, por ello mismo está un paso más allá de la situación, abre un espacio de juego en el que puede verse algo que se juega. En este sentido, en el pensamiento late de hecho un «viraje». Es la actitud del «desasimiento», que Heidegger describió así en una conferencia en Messkirch del año 1955: «Dejamos los objetos técnicos dentro de nuestro mundo cotidiano y a la vez los dejamos fuera, es decir, los dejamos descansar en sí como cosas que no son algo absoluto, sino que permanecen referidas a algo superior. Quisiera caracterizar esta actitud de simultáneo sí y no al mundo técnico con una palabra antigua: el *desasimiento de las cosas*» (G, pág. 23). Pero este «desasimiento de las cosas», entendido como viraje del pensamiento, no hace plausible la suposición de un viraje en la historia real.

Al reproche de falta de plausibilidad replicaría Heidegger que la «plausibilidad» es una categoría del pensamiento técnico-calculador; y que quien piensa con «plausibilidades» se mantiene en el engranaje incluso cuando intenta salir de él. Simplemente, para Heidegger no hay ninguna solución «manipulable» para el problema de la técnica. «Ningún calcular y hacer humano puede desde sí mismo y por sí mismo solamente traer un cambio del estado actual del mundo; y no puede lograrlo porque los manejos humanos están acuñados por tal estado del mundo y caídos en él. ¿Cómo, por tanto, podrán éstos alcanzar el señorío sobre dicho estado?» (24 de diciembre de 1963, BwHK, pág. 59). El cambio se producirá como un evento del «destino», o, de otro modo, no se producirá. Ahora bien, este evento arroja anticipadamente sus sombras sobre el pensamiento rememorativo. Acerca del auténtico *viraje* puede decirse lo que Pablo afirmó sobre la segunda venida de Cristo: llega como un ladrón en la noche. «El viraje del peligro acontece súbitamente. En el viraje se refleja súbitamente el claro de la esencia del ser. El súbito aclararse es el relampaguear» (TK, pág. 43).

Esos son los sueños del destino venidero. La cosa es distinta cuando Heidegger se deja mover por tales sueños en la historia de su vida, y finalmente se abre paso hacia aquel espacio geográfico donde éstos tienen su lugar para él, un lugar que ciertamente es «pasado», pero que en su haber sido todavía «arroja presencia».

Después de largas vacilaciones, en el año 1962 Heidegger emprende un viaje a Grecia junto con su mujer, que le hace este regalo. Medard Boss, Erhart Kästner y Jean Beaufret llevaban animándole a ello desde hacía algunos años. Lo que Heidegger buscaba allí lo había dicho una y otra vez, y lo había expresado también en la conferencia sobre la técnica: «Al comienzo del destino occidental ascendieron en Grecia las artes a la cima suprema del desocultar que les es concedido. Ellas trajeron la presencia de los dioses, hicieron brillar el diálogo entre el destino divino y el humano» (TK, pág. 34).

Inicialmente se había planificado para el año 1955 un viaje a Grecia con Erhart Kästner, a quien Heidegger conoció en Munich el día de la conferencia sobre la técnica y con el que desde entonces estaba unido por vínculos de amistad. En el último momento, cuando ya habían llegado los billetes de barco y de tren, Heidegger desistió. Cinco años más tarde se produjo la misma jugada. Los futuros viajeros se habían inclinado ya en común sobre los mapas y habían fijado una ruta de viaje, pero Heidegger de nuevo se volvió atrás. «La cosa quedará en que yo puedo pensar algunas cosas sobre “Grecia” sin verla. Ahora he de esforzarme por retener en palabras adecuadas lo que se halla ante la mirada interior. El recogimiento es el que ofrece el más propicio lugar patrio para ello» (21 de febrero de 1960, BwHK, pág. 43). Dos años más tarde, en la primavera de 1962, Heidegger está finalmente preparado para traspasar el «umbral de los sueños» (Erhart Kästner) y emprender el viaje. Dedicará a su mujer, en su setenta aniversario, los apuntes de este viaje, dándoles el título de *Estancias*.

En medio de un día lluvioso y frío que los viajeros pasan en Venecia antes de embarcar, Heidegger es asaltado otra vez por la duda «de si lo atribuido al país de los dioses huidos podría ser algo meramente pensado y si, por tanto, el camino del pensamiento habrá de mostrarse como un

camino erróneo» (A, pág. 3). Están en juego algunas cosas, y Heidegger tiene conciencia de ello. ¿Lo recibirá Grecia como esta Venecia, a manera de un muerto «objeto de la historia» y de una «pieza de rapiña de la industria turística?». Después de la segunda noche de viaje nocturno se vislumbra a primeras horas del amanecer la isla de Corfú, la antigua Cefalonia. ¿Era éste el lugar de los feacios? Una vez más, Heidegger lee en la cubierta superior el libro VI de la *Odisea* y no encuentra ninguna concordancia. No aparece lo presentido. Más bien, todo se parece a un paisaje italiano. Tampoco se conmueve en Itaca, la patria de Ulises. Heidegger duda de si la búsqueda de lo «griego inicial» es la manera adecuada de descubrir Grecia. Esa manera de buscar, ¿acaso no echa a perder la «experiencia inmediata?» (A, pág. 5). El barco ancla ante la costa; en una soleada mañana de primavera parten los viajeros en autobús hacia Olimpia. Encuentran un pueblo sin adornos, con edificios nuevos a medio terminar y donde hoteles norteamericanos para turistas bordean la calle. Heidegger se hace a la idea de lo desagradable. ¿Queda de Grecia otra cosa que el «capricho de la representación?» (A, pág. 8). En el campo de ruinas de Olimpia se oye el canto matutino del ruiseñor, los «segados tambores de columnas» conservan todavía su «elevarse sustentador». Poco a poco va penetrando en él este mundo. A mediodía los viajeros descansan en la hierba bajo los árboles; reina un gran silencio. Ahora nota que podría producirse la llegada: «tiene un ligero presentimiento de la hora de Pan». La próxima estancia se hace en la región de Micenas. Esta parece «un único estadio que invita al juego festivo». En una colina se ven tres columnas de un antiguo templo de Zeus: «En lo amplio del paisaje como tres cuerdas de una lira invisible, en la que quizá los vientos interpretan, en forma inaudible para los mortales, la canción triste, como un eco de la huida de los dioses» (A, pág. 12). Heidegger empieza a sumergirse en su elemento. El barco se acerca a las islas griegas ante las costas del Asia Menor. Allí está Rodas, la isla de las rosas. Heidegger no baja a tierra, «la concentración en una reflexión renovada exige su derecho» (A, pág. 16). Lo griego tuvo que competir entonces con lo «asiático», estaba enteramente requerido por confrontaciones de su tiempo. Y nosotros hoy somos requeridos por la técnica. Aprender de los griegos, ¿no ha de significar que hemos de saber

responder a los requerimientos actuales? La «rememoración» de los griegos ¿no es una «ocupación extraña al mundo», que constituye una traición al espíritu heleno, abierto al presente? «Por lo menos así parece» (A, pág. 16); con tales palabras cierra Heidegger de momento esta reflexión. Entretanto, han llegado a la isla de Delos. El nombre de la isla lo dice ya todo, significa: lo «manifiesto, lo que emite luz» (A, pág. 19). Es un día radiante, hay mujeres en la orilla, que extienden en el suelo tejidos y bordados en vivos colores para su venta; «es una escena alegre». Por lo demás la isla está vacía de hombres, pero se halla repleta de ruinas de templos y de antiguos edificios. «Desde todos los recintos hablaba lo velado de un gran comienzo que ha sido». A través de rocas primitivas, a través de ruinas y en medio del viento que sopla, los visitantes suben a la escarpada cumbre de Kynthos. Ahora llega el gran instante. «Se abren» las montañas, el cielo, el mar, las islas alrededor, mostrándose en la luz. «¿Qué es lo que así aparece en ellos? ¿Hacia dónde hacen gestos?» Hacen gestos hacia la fiesta de la visibilidad, por cuanto en lo que aparece «sacan a la luz lo que comparece de esta u otra manera» (A, pág. 21). En las alturas de Delos, con su panorama a la redonda sobre el mar abierto y las islas dispersas, celebra Heidegger su llegada a la tierra prometida. ¿Por qué precisamente Delos? En las descripciones no puede más que presentirse aquello en lo que este lugar aventaja a otros. ¿Actúa solamente la magia del nombre, o es que Heidegger no puede dar una información más clara? Habla cautelosamente de la presencia de lo divino, pero al mismo tiempo se mantiene reservado, pues quiere evitar el «confuso panteísmo». Y así recurre a sus fórmulas del acontecer de la verdad, que ya conocemos, pero que en el contexto actual no recapitulan lo ya pensado antes, sino que señalan el lugar al que se debe este pensamiento. Heidegger renuncia a «retener lo contemplado en una narración simplemente descriptiva» (A, pág. 5), y para expresar su extático sentimiento de dicha escoge las palabras: «Se cumplió lo que en apariencia era mera representación, se llenó de presencia, de aquello que, iluminado, otrora concedió por primera vez a los griegos la percepción de lo que se hace presente» (A, pág. 21).

El viaje conduce luego hacia Atenas; por la mañana temprano están en la Acrópolis; antes de que llegue el enjambre de turistas, van a Delfos,

donde hormiguea la gente en el recinto sagrado, una población que, en lugar de entregarse a la «fiesta del pensamiento» (A, pág. 32), no cesa de tomar fotografías. Esta gente ha perdido la memoria, ha perdido su capacidad de «conmemorar».

La vivencia de Delos quedará como el inolvidable punto culminante. Medio año más tarde escribe Heidegger desde Friburgo a Erhart Kästner: «Con frecuencia estoy en la “Isla”». Sin embargo: «Apenas hay palabra adecuada sobre esto». Lo que queda es mantener en el recuerdo «lo sorprendente del puro hacerse presente» (23 de agosto de 1962, BwHK, pág. 51).

Esta era la primera visita al lugar de los sueños; habían de seguir otras en 1964, 1966 y 1967.

En estos años Heidegger descubre la Provenza, su segunda Grecia. Con ocasión de unas jornadas en Cerisy-la-Salle, Normandía, celebradas en el año 1955, a través de Jean Beaufret conoce al poeta francés René Char. Heidegger pronto pasó de mero conocido a la amistad con este hombre, que era famoso no sólo como pintor, sino también como jefe de partisanos durante la Resistencia. Las poesías de Char, según sus propias palabras, son «una marcha impetuosa hacia lo inefable» y, sin embargo, buscan siempre de nuevo el escenario de su querida patria, la Provenza. Invita a Heidegger a que vaya allí, a su casa junto a Le Thor, en el territorio de Vaucluse. Beaufret se pone de acuerdo con Heidegger a fin de unir la visita en Le Thor con un pequeño seminario para unos pocos amigos y el círculo más estricto de los alumnos de aquél, entre ellos Fédier y Vazin, que más tarde traducirá *Ser y tiempo* al francés. Estos seminarios tuvieron lugar en los años 1966, 1968 y 1969. Se constituyó un ritual fijo. Por la mañana los participantes se sentaban ante la casa bajo los plátanos y, acompañados por el canto de las cigarras, comentaban a Heráclito o la frase de Hegel: «Un calcetín roto es mejor que otro recosido. No diríamos lo mismo sobre la conciencia de sí». También fueron abordados el concepto griego de destino y, en el año 1969, la tesis undécima de Marx sobre Feuerbach: «Los filósofos se han limitado a interpretar distintamente el mundo. Se trata

ahora de cambiarlo». En esas mañanas, bajo las sombras movedizas de los árboles, están todos de acuerdo en que hemos de interpretar el mundo de tal manera que finalmente podamos protegerlo de nuevo. Se redactaron protocolos, aunque el mistral a veces arrastrara las hojas. Uno de estos protocolos comienza con la frase: «Aquí, junto a los olivos arrimados a la pendiente que está ante nosotros, deslizándose hasta la llanura, y donde en invisible lontananza fluye la corriente del Ródano, comenzamos de nuevo con el fragmento 2 [de Heráclito. *N. del A.]* A nuestras espaldas se tiende un délfico macizo de montañas. Este es el paisaje de Rebanque. Quien encuentra el camino hacia allí está de huésped entre los dioses» (VS, pág. 13).

Por la tarde, los congregados hacían excursiones a los alrededores; entre las metas estaba Avignon, la zona vitícola de Vaucluse y sobre todo la cézanniana cadena de montañas de Sainte-Victoire. Heidegger amaba este camino que conducía a la cantera de Bibemus, hasta el punto donde, después de la curva, de pronto se hace visible todo el macizo de Sainte-Victoire. Es el camino de Cézanne, y le corresponde, decía Heidegger, «a su peculiar manera el camino de mi propio pensamiento desde el principio hasta el final»[424]. En un bloque de piedra, frente a la montaña, podía Heidegger sentarse y dedicarse a la contemplación por un tiempo. Un «instante de equilibrio del mundo», dijo una vez Cézanne en este lugar. Naturalmente, los amigos recordaron también el relato de aquel Sócrates que podía mantenerse durante horas hundido en sus pensamientos con actitud religiosa. Al atardecer todos volvían a sentarse juntos en casa de René Char, sobre el cual Heidegger decía que en su hablar, sus gestos y su lugar renacía de nuevo la Grecia antigua. Y René Char agradecía a Heidegger el que le hubiera abierto de nuevo la mirada para la esencia del poetizar, lo que no es otra cosa que «el mundo en su mejor lugar»[425]. Cada vez que el filósofo regresaba a casa le daba un brazado de plantas, lavándula y salvia de su jardín, tomillo y hierbas de la región, y además aceite de oliva y miel.

Uno de los amigos escribe: «Propiamente, es imposible reproducir el estado de ánimo de estos días radiantes; la contenida estima y veneración de los participantes por Heidegger, todos ellos profundamente penetrados por

la trascendencia histórica de este pensamiento revolucionario; e igualmente la relajada y cercana relación amistosa con el maestro; en suma, la luz del sur, es decir, la serena alegría de estos días inolvidables» (VS, pág. 147).

En la segunda mitad de los años sesenta cae también la fase más fértil e intensa de los seminarios en Zollikon, en casa de Medard Boss. Participaban médicos y psiquiatras, alumnos y colaboradores de Medard Boss, que enseñaba en la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zürich, en el Burghölzli, el lugar donde antes había actuado C. G. Jung. Boss fue durante la guerra médico de batallón en un grupo de montaña del ejército suizo. Tenía poca faena y, para luchar contra su aburrimiento, estudió *Ser y tiempo*. Poco a poco se percató de que en esta obra se expresaban «puntos de vista fundamentalmente nuevos e inauditos sobre el existir humano y su mundo» (ZS, VIII), los cuales podían resultar fértiles en el campo de la psicoterapia. En 1947 escribió su primera carta a Heidegger, a la que éste contestó amistosamente y le pidió «pequeñas pastillas de chocolate». En 1949 Medard Boss fue por primera vez a Todtnauberg. El intercambio epistolar se convirtió en una amistad cordial. Martin Heidegger se prometía mucho de este contacto con un médico que parecía entender su pensamiento. «Veía la posibilidad», relata Medard Boss, «de que sus concepciones filosóficas no se quedaran empotradas solamente en las estanterías de los filósofos, sino que pudieran redundar en bien de muchos más hombres y, sobre todo, de los necesitados de auxilio» (ZS, X). La serie de los seminarios comenzó en 1959 y terminó en 1969. Al principio los participantes tenían el sentimiento de que «por primera vez un marciano quería encontrarse con un grupo de habitantes de la tierra y entenderse con ellos» (ZS, XII). Pacientemente, empezando siempre de nuevo, Heidegger explicó su «principio» de que ser-ahí significa estar abierto hacia el mundo. En la primera hora de seminario dibujó semicírculos en el encerado, que habían de representar este primario estar abierto al mundo. En estos seminarios Heidegger intentó por primera vez hacer comprensibles las perturbaciones psíquicas con ayuda de los conceptos fundamentales del análisis de la existencia humana en *Ser y tiempo*. Se comentaron historiales de enfermos. La pregunta directiva era si y en qué medida estaba distorsionada la relación abierta con el mundo. Relación abierta con el

mundo significa «soportar» el presente sin refugiarse en el futuro o en el pasado. Heidegger reprocha al psicoanálisis freudiano el hecho de que éste, a través de teorías construidas sobre la prehistoria del sufrimiento, dificulta más bien esta relación con el presente. Relación abierta con el mundo significa además salvaguardar aquel espacio intermedio en el que pueden mostrarse los hombres y las cosas. El maniaco-depresivo, por ejemplo, no conoce este enfrente libre, abierto; no puede dejar ni las cosas ni a los otros hombres en aquel espacio y tiempo al que pertenecen, pues éstos o bien están demasiado lejanos, o bien demasiado cercanos para él. El enfermo de ese tipo devora cosas y hombres y es devorado por ellos, o bien ellos desaparecen en un gran vacío, interior y exterior. No puede percibir y retener lo que le habla desde el mundo. Para él no es posible una cercanía con distancia frente a las cosas y a los hombres. Le falta el desasimiento que permite que él mismo sea y que los otros hombres sean. Heidegger vuelve una y otra vez a la idea de que la mayoría de las enfermedades psíquicas pueden entenderse como una perturbación del «existir» en el sentido literal; no se logra el «sostenerse hacia fuera» de la relación abierta con el mundo. Para Heidegger no hay ninguna ruptura entre enfermedad y normalidad. Está hablando sobre un maniaco-depresivo o un melancólico, y, con unas pocas frases, está ya en Descartes y el «oscurecimiento» general «del mundo» en la Modernidad. En la conducta del maniaco, para quien el mundo se presenta como algo que debe acaparar para sí, subyugarlo y devorarlo, según Heidegger la usual voluntad moderna de poder ha sido llevada hasta una cumbre patológica. En los seminarios de Zollikon se trata constantemente de ambas cosas: de enfermedades psíquicas de individuos y de la patología de la civilización moderna. En el extravío del individuo reconoce Heidegger la situación demencial de la Modernidad.

Heidegger había encontrado a un amigo en Medard Boss, pero no reclamó sus servicios terapéuticos. No obstante, le confió su sueño, supuestamente único, que se reproducía con frecuencia. Soñaba que había de volver a examinarse de bachiller con el mismo profesor de entonces. Medard Boss cuenta que «este sueño estereotipado acabó definitivamente cuando él [Heidegger. *N. del A.]* en el pensamiento despierto fue capaz de experimentar la dimensión del “ser” a la luz del “suceso”».

Capítulo veinticuatro

El año 1965 tuvo lugar una conversación en la radio, que luego se ha hecho legendaria, entre dos adversarios, de los cuales uno asumió la función del gran inquisidor y el otro la del amigo de los hombres. El gran inquisidor era Gehlen, y su adversario, Adorno. Gehlen: «Señor Adorno, usted vuelve a ver aquí, naturalmente, el problema de la emancipación. ¿Cree usted realmente que el peso de la problemática de los principios, del esfuerzo de reflexión, de los errores de la vida que siguen influyendo profundamente, y en los que nosotros hemos incurrido, por cuanto nos hemos desentendido agarrándonos a formulismos, ha de imponerse a todos los hombres? Es algo que me gustaría saber»[426]. Adorno: «Sobre esto no puedo sino decir con toda sencillez: ¡Sí! Yo tengo una idea de felicidad objetiva y desesperación objetiva, y diría que mientras los hombres sean exonerados y no se les atribuya la entera responsabilidad y autodeterminación, también su bienestar y su dicha en este mundo serán una apariencia, una apariencia que algún día estallará. Y cuando estalle, eso tendrá terribles consecuencias». Gehlen le replica que lo dicho es un pensamiento bonito, pero, por desgracia, válido solamente para una antropología utópica. Adorno responde: contra lo que afirma Gehlen, la necesidad de exoneración del hombre no es una constante antropológica natural, sino una reacción ante los gravámenes que los hombres se han impuesto a sí mismos a través de las instituciones sociales. Frente a tales cargas buscaron refugio precisamente en aquel poder que les inflige la «desgracia», bajo la que padecen. Ha de romperse esta «identificación con el agresor». La réplica con la que Gehlen puso fin al debate fue la siguiente: «Señor Adorno, aunque tengo la sensación de que estamos de acuerdo en premisas

profundas, también me da la impresión de que el asunto no carece de peligro, y de que usted tiene la tendencia a crear en los hombres un poco de insatisfacción con lo que les ha quedado todavía en las manos a raíz de toda la catástrofe».

El todo es lo falso; ambos defienden esta posición, que Heidegger también comparte. Lo mejor es, decía Gehlen, ayudar a los hombres a que puedan entregarse a sus negocios «sin críticas ni objeciones», ahorrándoles así el gasto de una reflexión por la que ellos son empujados precisamente hacia el estado catastrófico del todo. ¡No!, dice Adorno, en nombre de la liberación hemos de estimularlos para tal reflexión, para que noten lo mal que está la cosa en torno a ellos. Uno quiere proteger a los hombres frente a la reflexión por razones muy reflexivas, en concreto porque no hay ninguna alternativa practicable que sustituya lo existente. El otro los considera capaces de reflexión, por más que él solamente pueda recordarles frágiles promesas de redención, tal como éstas se han conservado en experiencias de la niñez, en la poesía, en la música y en la «metafísica en el instante de su derrumbamiento».

Es digno de notarse que filósofos como Gehlen, Adorno y también Heidegger puedan estar de acuerdo en que la situación, puesta la mirada en el todo, es catastrófica. Pero a semejante catástrofe le falta lo alarmante. Se puede vivir muy bien con ella. Para Adorno, ello es consecuencia de que los hombres se hallan doblemente alienados: están alienados y han perdido la conciencia de su alienación. A juicio de Gehlen, de todos modos, la civilización no es otra cosa que la catástrofe en un estado en que puede vivirse. Y, según Heidegger, el «engranaje» es un «destino», sobre el que el hombre no tiene poder. Los problemas fundamentales del mundo técnico no pueden resolverse técnicamente. «Sólo un Dios puede ayudarnos», dice Heidegger.

Las Casandras en las altas montañas de las malas perspectivas lanzan a voces sus negros presagios sobre las hondonadas, donde gobierna la laboriosidad y el «seguir así».

Los años cincuenta y los primeros años sesenta acuñaron un discurso de la catástrofe que coexistió pacíficamente con el celo constructor, con la satisfacción del bienestar, con el optimismo en las pequeñas cosas y a corto

plazo. Las voces de la crítica de la cultura acompañan en sombrío modo menor la alegre actividad de la República Federal en el camino de su prosperidad. Al coro de estas voces pertenecían Adorno y Gehlen, lo mismo que Heidegger.

En formas diferentes ellos participan en el desorden que a su vez critican. Con medios intelectuales, Gehlen quiere proteger a la sociedad ante los intelectuales. Adorno pinta la alienación capitalista en un cuadro de horror y, con el fin de proporcionar nuevo prestigio al Instituto de Investigación Social, investiga por encargo de la dirección de la empresa el clima empresarial creado por los prohombres del momentó. Heidegger rechaza el discurso edificante contra la técnica… con un lenguaje edificante.

Al Heidegger crítico de la época le sucedió lo mismo que al mensaje de Adorno: fue escuchado como un oráculo artístico. Quienes iban en pos de Heidegger no eran las academias de las ciencias, sino las de bellas artes, cosa que más tarde se produjo también con Adorno. Una crítica fundamental que no quiere hacerse política y que se comporta quisquillosamente frente a lo religioso, por fuerza será recibida bajo un prisma estético. Cuando en 1957 la Academia de las Bellas Artes de Berlín propuso la incorporación de Heidegger, una gran mayoría se adhirió a la opinión de Gertrud von le Fort, quien afirmó que la obra de Heidegger había de leerse como una «gran poesía»[427]. No dejaba de serle simpática a Heidegger esta clase de resonancia, pues a su juicio el pensar y el poetizar se hallan cada vez más cercanos entre sí, y ambos a la vez lo sustraían a las luchas del tiempo. «Los pastores moran invisibles fuera del país solitario de la tierra desierta, que ya sólo ha de servir al aseguramiento del dominio del hombre».

Ya en los años veinte, el influjo de Heidegger no se limitaba exclusivamente a la universidad, y ahora se limita menos todavía a ella, por más que en los años cincuenta un gran número de catedráticos, o de aspirantes a serlo, se remita a Heidegger. En las cátedras alemanas se «heideggerea» a discreción; se pone en marcha un trabajo minucioso sobre el maestro; salen a escena raquíticas consideraciones sobre «arrojar» y «ser arrojado»; a partir de la grandiosa filosofía heideggeriana del aburrimiento

se elabora una filosofía aburrida; se encienden disputas escolásticas en torno al orden de los existenciarios. Pero no fue todo eso lo que hizo de Heidegger un maestro del pensamiento en los años cincuenta y principios de los sesenta. Cuando el joven Habermas, en un artículo para el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* con ocasión del setenta cumpleaños de Heidegger, describe la repercusión del pensador, resalta especialmente los «colegios de hermanos legos»[428] que se forman por doquier en el país y en particular entre los silenciosos del país. Son círculos de devotos que se congregan en torno a la palabra de Heidegger. Pocos años después, Adorno, en su panfleto titulado *Jerga de la autenticidad*, resumía el esquema del influjo de Heidegger en la fórmula: «Irracionalidad en medio de lo racional es el clima empresarial de la autenticidad»[429]. Adorno, como investigador del clima empresarial, tenía que saberlo. «En Alemania se habla, y se escribe más todavía, una jerga de la autenticidad que es la nota distintiva de los elegidos socializados, de hombres que son a una nobles y evocadores de la patria, que utilizan un lenguaje subliminal como lenguaje superior. Lo dicho se extiende desde la filosofía y la teología, no sólo de las academias protestantes, a través de la pedagogía, de las escuelas populares y del escenario de la juventud, hasta llegar a la forma esmerada de hablar que escuchamos en representantes de la economía y la administración. A pesar de que la mencionada jerga emana de la pretensión de una profunda conmoción humana, se ha hecho tan estandarizada como el mundo que ella rechaza oficialmente» (Adorno, *op. cit.*, pág. 9). De hecho, piezas de quitapón y componentes terminológicos de la filosofía de Heidegger resultaban apropiados para poner en juego el lenguaje de la conmoción, y eso de tal manera que no quedara mermada la reputación académica. Por ejemplo, al hablar de la muerte, se podía escoger un camino intermedio entre seriedad existencial y una erudición filosófica dispuesta a mostrar que nada humano le es extraño. Aquel para quien resultaba penoso hablar de Dios, pero no quería renunciar a una espiritualidad anónima, recurría con gusto al «ser» (*Sein*) o al «ser» (*Seyn*), escrito de una o de otra manera. Lo que para los jóvenes representaban Camus y Sartre, lo representaba Heidegger para los mayores, que con frecuencia ven mayor seriedad en el paso lento.

Según la mirada crítica de Adorno a la «ideología alemana» de estos años, la jerga de la autenticidad y Martin Heidegger como su forjador de lemas eran algo mucho más peligroso, a saber: la expresión de una mentalidad de personas formadas que predisponía al fascismo. Adorno se apoya primeramente en expresiones que parecen inofensivas, tales como «encargo, llamada, encuentro, diálogo auténtico, enunciado, preocupación, vinculación», en palabras con las que, según Adorno, en contextos bien elegidos puede escenificarse la «ascensión de la palabra al cielo» (*ibíd.*, pág. 13). Quien escucha la llamada, elige el encuentro, da a conocer su preocupación y no huye de la vinculación, se muestra como alguien llamado a cosas superiores, pues tiene el propósito de tales cosas. Tenemos ahí el superhombre suave de momento, elevado sobre el tráfico del mundo administrado. La jerga eleva la eficacia en los negocios a la dignidad del círculo elegido. El auténtico demuestra capacidad de imponerse con corazón, él toca «el órgano del espíritu de mejor marca» (*ibíd.*, pág. 18).

La *Jerga de la autenticidad* de Adorno cuenta con un espíritu de la época cuyo tiempo, en realidad, había pasado ya cuando apareció el libro a mediados de los años sesenta. Eran los años en los que Ludwig Erhardt ejercía de canciller. La jerga devota prosperó en la época patriarcal de Adenauer; pero cuando aparece el panfleto de Adorno, está imponiéndose ya una nueva objetividad. La «casa del encuentro» deja paso a la «galería para diversos fines», la zona peatonal conquista las ciudades, en la arquitectura triunfa un estilo que recuerda a los refugios antiaéreos y las cárceles. Se descubre el encanto de los hechos desnudos, tanto en la filosofía como en los *sexshops*, y no falta ya mucho para que el desenmascaramiento, la crítica crítica y la pregunta con segunda intención dominen el mundo de los discursos.

La técnica de la jerga lleva consigo que sus palabras suenan «como si dijeran algo más elevado que lo significado con ellas» (*ibíd.*, pág. 11). Pero así suena también a veces el texto de Adorno, si bien él no escenifica ninguna ascensión al cielo, sino una caída al infierno. La intención redundante de Adorno es su sospecha de fascismo, que atribuye importancia a hallazgos que de suyo son más cómicos que peligrosos. Así, por ejemplo, Adorno observa en relación con la cuidadosa división de parágrafos en el

capítulo de Heidegger sobre la muerte: «Todavía la muerte es tratada según el hilo conductor que marcan las disposiciones de la SS y las filosofías existencialistas: la rutina cabalgada como Pegaso e, *in extremis*, como corcel apocalíptico» (*ibíd.*, pág. 74). En otro pasaje Adorno hace de Heidegger un filósofo con virtudes de poco brillo: «Pero en nombre de la autenticidad adecuada a la época podría anunciar un tormento a todas las pretensiones ontológicas de recompensa, toda vez que él era solamente un verdugo cabal» (*ibíd.*., pág. 105). Sin embargo, esas frases son solamente preliminares de la crítica adorniana. Adorno quiere rastrear el fascismo en el interior de la ontología fundamental de Heidegger. La ontología, sobre todo la heideggeriana, es la «disposición», redondeada como un sistema, «a legitimar un orden heterónomo, sustraído a la justificación ante la conciencia», escribe Adorno en *Dialéctica negativa*, su *opus magnum* filosófico, con cuya concepción concuerda la *Jerga de la autenticidad*.

Adorno había afirmado en 1959: «Considero la supervivencia del nacionalsocialismo en la democracia como potencialmente más amenazadora que la supervivencia de tendencias fascistas contra la democracia»[430]. Se refería especialmente al hecho de que el anticomunismo de la guerra fría permitía pasar de incógnito a un fascismo carente de espíritu. Bastaba con que éste se presentara como defensor de Occidente contra la «marea roja», para lo cual podía apoyarse en la carga antibolchevique del nacionalsocialismo. El anticomunismo de la época de Adenauer pescaba de hecho en las aguas turbias del «miedo a los rusos», coloreado también con tintes racistas, y apelaba a impulsos autoritarios, a veces incluso chovinistas. Para fortalecer el frente contra el este, en los años cincuenta se fomentó con agilidad la rehabilitación y reincorporación de la elite nacionalsocialista. Adenauer había reclamado una y otra vez la desaparición tan rápida como fuera posible de la distinción entre «dos clases de hombres», los irreprochables políticamente y los susceptibles de reproches. Ya en mayo de 1951 se promulgó una ley que abría de nuevo a los «implicados» el acceso al funcionariado. Como complemento, la Ley del Deber de Fidelidad, aprobada en 1952, cuidaba de que fueran alejados del servicio público los miembros de la Asociación de Perseguidos por el Régimen Nazi, basándose en la sospecha de comunismo. También se puso

en marcha el antisemitismo. Adorno, que en 1949 había vuelto junto con Horkheimer de la emigración a la Universidad de Frankfurt, hubo de sentirlo especialmente en su propia piel. En 1953 se le ofreció una Cátedra extraordinaria de filosofía y sociología, que de forma completamente oficial fue llamada «Cátedra de reparación», una designación cómoda para las difamaciones. Quedó incumplida por mucho tiempo la esperanza que Adorno cifraba en que se le concediera una plaza de profesor ordinario solamente en atención a su rango científico. Cuando finalmente, en el año 1956, se sometió a deliberación el nombramiento de Adorno como profesor ordinario, el profesor orientalista Hellmut Richter habló inmediatamente de «empujón»[431]. En Frankfurt, se argumentaba, es suficiente con que alguien goce de la protección de Horkheimer y sea judío, para que pueda hacer carrera. No fue ésa la única observación de este tipo. La cosa llegó a ponerse tan fea que incluso Horkheimer, cuya posición como antiguo rector y decano estaba más afianzada, solicitó en 1956 la jubilación anticipada en razón del «odio a los judíos» que allí reinaba. Adorno y Horkheimer tuvieron que hacer de nuevo la antigua experiencia judía de que ellos, aunque llegaran a posiciones privilegiadas, permanecían estigmatizados y eran fácilmente vulnerables. En *Consideración sobre la cuestión judía*, Sartre había conceptualizado esta experiencia en los siguientes términos: «Como ministro él será un ministro judío, excelencia y paria a la vez»[432]. En los años cincuenta y en los tempranos años sesenta Adorno también era «vulnerable» debido a su trasfondo marxista. El semanario *Die Zeit* calificó a Adorno en 1955 de «propagandista de la sociedad sin clases»[433].

Sin embargo, aunque Adorno perseguía la continuidad fascista en la filosofía de Heidegger, esto no se debía tan sólo al propósito de encontrar en él el exacto ambiente espiritual de la época de Adenauer. Había más tela de por medio, en concreto una amenazante cercanía filosófica a los combatidos. También había en Adorno un resentimiento frente a un filósofo que se entregaba a la *philosophia perennis* como si no existieran la sociología y el psicoanálisis, estos grandes adversarios del espíritu filosófico. Semejante ignorancia tenía que producir indignación en Adorno, que por su parte se dejaba llamar dócilmente al orden por estos poderes del desencanto, en contra del propio eros filosófico, menoscabado a causa de

tales miramientos. Adorno denunciaba como «provincianismo» en Heidegger el hecho de que no se preocupara de estos estándares «científicos» de la modernidad y de que incluso los despreciara. Adorno, que desde la perspectiva de la historia de la filosofía sabía con tanta exactitud todo «lo que ya no va», se prohibió a sí mismo aparecer con firmeza filosófica. Para su pasión filosófica le quedaba tan sólo el virtuosismo de la reflexión permanente y, por supuesto, el arte. Ahora bien, este giro hacia el arte como asilo de la filosofía volvía a convertirse en un campo común entre los dos. Podemos decir con toda seguridad que Adorno no envidió a Heidegger por su paso lento, pues el aire de danza resultaba más natural para aquél; pero aquello que quizás envidiara en Heidegger era que éste no se avergonzase de su manifiesta actividad metafísica. Adorno escribió una vez: «La vergüenza se resiste a expresar inmediatamente intenciones metafísicas; y si se osara hacerlo, uno sería presa de jubilosas tergiversaciones»[434]. Así, Adorno se convirtió en maestro de la danza filosófica del velo. Cuando Herbert Marcuse, a mediados de los años cincuenta, quiso publicar como un tomo especial de la *Zeitschrift für Sozialforschung* su libro *Eros y civilización* (título que la colección Suhrkamp-Kultur cambiará luego por otro mucho más atractivo: *Estructura pulsional y sociedad)*, Adorno escribió al autor de la obra que no le agradaba «cierto tono directo y cierta “inmediatez”»[435]. Adorno, que por lo demás sabía deshacerse con mordacidad ante Horkheimer de una competencia molesta, pudo impedir eficazmente la publicación del libro en la serie del Instituto. La falta imperdonable de Marcuse era el hecho de que había lanzado con demasiada claridad a los cuatro vientos un secreto empresarial de la Teoría Crítica, a saber, la idea de una cultura cuya base es la liberación de la sexualidad para el despliegue erótico del organismo humano en general. En cualquier caso, Adorno sólo podía ceder a sus «intenciones metafísicas» bajo la protección de un derroche de marañas de todo tipo.

Tal como hemos dicho ya, en medio de todo ello la auténtica «preocupación» de Adorno, utilizando la palabra correspondiente de la «jerga», estaba muy emparentada con la de Heidegger. Y él lo sabía. En 1949 Adorno había acosado a Horkheimer para que escribiera en el *Monat*

una recensión de *Sendas perdidas* de Heidegger, que acababa de aparecer. Había escrito a Horkheimer que Heidegger se muestra en «*Sendas perdidas* en una forma no muy distante de nosotros»[436].

Adorno y Heidegger hacen un diagnóstico semejante de la enfermedad de la Modernidad. Heidegger habla de la moderna «rebelión del sujeto», para quien el mundo se convierte en objeto de «manipulación», proceso que repercute en el sujeto de tal manera que éste ya sólo se entiende como una cosa entre las cosas. En la *Dialéctica de la ilustración*, de Adorno y Horkheimer, aparece el mismo pensamiento fundamental: la violencia que el hombre moderno inflige a la naturaleza acaba por volverse contra la naturaleza interior del hombre. «Todo intento de romper la coacción de la naturaleza, rompiendo la naturaleza, introduce más profundamente en la coacción de la naturaleza. Así ha transcurrido el camino de la civilización europea»[437]. Heidegger nos dice que para el hombre productor el mundo se convierte en objeto disponible, en imagen, en representación. Adorno y Horkheimer hablan del «despertar del sujeto», que se paga con «el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones», e igualmente de que los hombres pagan «el aumento de su poder» con la «alienación de aquello sobre lo que tienen poder» (Adorno y Horkheimer, *op. cit.*, pág. 15). Según Adorno, este principio de poder del mundo burgués alienado, llevado a sus últimas consecuencias, conduce a la matanza de los judíos practicada industrialmente. Escribe: «El exterminio de los pueblos es la integración absoluta, la cual se prepara dondequiera que los hombres son hechos iguales, son pulimentados… hasta borrarlos literalmente»[438]. En la conferencia de Bremen pronunciada en 1949, Heidegger afirmaba: «La agricultura es ahora industria motorizada de la alimentación, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres y cámaras de gas». Cuando luego fue conocida esta afirmación, provocó gran indignación precisamente en aquellos que no se habían escandalizado lo más mínimo por pensamientos semejantes de Adorno. Y lo cierto es que la frase de Heidegger apuntaba en la misma dirección que un imperativo categórico formulado así por Adorno: hay que orientar el pensamiento y la acción de tal manera «que Auschwitz no se repita, que no vuelva a suceder algo semejante» (Adorno, *Dialéctica negativa*, pág. 358). Heidegger entendió su pensamiento del ser como una

superación de la moderna voluntad de poder, que ha conducido a la catástrofe. Este pensamiento del ser no está muy lejos de lo que Adorno buscaba bajo el lema del «pensamiento de la no identidad». El «pensamiento de la no identidad» era para Adorno aquel que deja que las cosas y los hombres sean en su singularidad, sin violarlos ni reglamentarlos «al hacerlos idénticos». El pensamiento no alienado, es decir, no identificante, «quiere decir lo que algo es, mientras que el pensamiento de la identidad dice bajo qué cae algo, de qué es ejemplar o representante, o sea, lo que ello mismo no es (*ibíd.*, pág. 152).

Lo que en Adorno se llama «pensamiento no identificante» es en Heidegger un pensamiento que abre, donde lo que es puede mostrarse sin ser violado. Pero Adorno desconfía de este pensamiento del ser. Esgrime el antiguo reproche de irracionalismo: «El pensamiento no puede conquistar ninguna posición donde desaparezca inmediatamente aquella separación entre sujeto y objeto que se da en todo pensamiento, en el pensar mismo. Por eso la vertiente de verdad que hay en Heidegger queda nivelada en el irracionalismo de una concepción del mundo» (*ibíd.*, pág. 92). Adorno habla con reconocimiento de los «momentos de verdad» que hay en Heidegger, y alude con ello a su negativa a doblegarse bajo los «hechos» aderezados en forma positivista y a desprenderse de la necesidad ontológico-metafísica. También Adorno conoce y aprueba la «aspiración a que el veredicto kantiano sobre el saber del absoluto no tenga su beneplácito» (*ibíd.*, pág. 69). Pero donde Heidegger trasciende con festivo recogimiento, Adorno escenifica el juego de la dialéctica negativa, que mantiene la fidelidad a la metafísica mediante la negación de su negación. Por ello Adorno puede calificar esta dialéctica como un órgano de la «trascendencia de la añoranza»[439]. Los dos se distinguen en la forma de moverse, pero no en el sentido de orientación. Sin embargo, esa cercanía respecto de Heidegger incita a Adorno al narcisismo de la pequeña diferencia. Recela de la comunidad solidaria con los ocultos e inquietantes metafísicos. Y la semejanza en el sentido de orientación está en que también Adorno invoca a Hölderlin como testigo metafísico, y en que también él mira hacia el sur de Alemania, o sea, hacia la región de Heidegger, como quien otea una tierra prometida. En la *Conversación sobre*

lírica y sociedad, con ocasión de una interpretación de Mörike, Adorno dice: «Se impone la imagen de aquella promesa de felicidad que todavía hoy en días buenos otorga al huésped la pequeña ciudad del sur de Alemania, pero sin la más mínima concesión a las ventanas de pequeño cristal, a los idilios de pequeña ciudad»[440].

Hacia el final de sus «Meditaciones sobre metafísica» en la *Dialéctica negativa*, se pregunta Adorno dónde pueden hallarse todavía lugares accesibles de experiencia metafísica en la Modernidad. Ya no la encontramos en la mirada total, en la mirada de conjunto; y esa experiencia nos ha desaparecido también del curso del espíritu a través de la historia, donde todavía Hegel la hacía presente. Allí se da solamente el espanto, no se da ninguna epifanía, ningún espíritu edificante del mundo, allí sólo encontramos el corazón de las tinieblas. Pero ¿dónde vive la metafísica? ¿Cómo se puede ser «solidario» con ella en el «instante de su derrumbamiento»? Adorno responde: «Quien desdeña lo que es una experiencia metafísica, la desviará hacia ciertas vivencias religiosas originarias, o, más bien, al estilo de Proust, se acordará, por ejemplo, de la dicha que prometen nombres de pueblos como Otterbach [arroyo de las nutrias], Watterbach [arroyo de las marismas], Reuenthal [valle de los arrepentimientos], Monbrunn [fuente de la luna]. Cuando vas allí, crees que estás en lo cumplido, como si esto se diera» (Adorno, *Dialéctica negativa*, pág. 366). Adorno presenta su búsqueda del lugar de la metafísica perdida y nuevamente hallada en el breve esbozo titulado *Amorbach* [arroyo del amor]. En la pequeña ciudad así llamada en Odenwald [bosque de las odas], pasó Adorno su infancia. Allí ve él congregados muchos de sus motivos, que más tarde se le mostrarán poderosamente. El jardín del lago en un convento se le convierte en prototipo de una belleza «por cuyo fundamento yo antes preguntaba totalmente en vano»[441]. Todavía escucha el ruido de una antigua barca sobre el Main, el emblema acústico de la irrupción en la nueva orilla: así se pasa de un mundo al otro. En una colina experimentó cómo abajo en el poblado, al comenzar el crepúsculo, de golpe brillaba por doquier la luz eléctrica, que acababa de introducirse, lo cual era una ejercitación cautelosa para los posteriores choques de la modernidad en Nueva York y en otras partes. «Tan bien me había protegido mi pequeña

ciudad, que me preparó incluso para lo totalmente opuesto a ella» (Adorno, *op. cit.*, pág. 22). Adorno recorre los caminos de Amorbach lo mismo que Heidegger sus «senderos del campo»; para ambos se trata de lugares reales y a la vez imaginarios de la experiencia metafísica, los cuales viven del recuerdo y de la fuerza conjuradora del lenguaje. Heidegger dice: «De cuando en cuando el pensamiento vuelve… a la vereda que el sendero del campo traza a través de la campiña… La amplitud de todas las cosas crecidas, que se demoran en torno al sendero del campo, otorga mundo. En lo no hablado de su lenguaje, como dice Eckehardt, el antiguo maestro de lectura y vida, Dios es por primera vez Dios» (D, pág. 39).

Para Adorno, que extrae de Odenwald sus lirismos metafísicos, la senda del campo de Heidegger es un barato «arte patriótico»[442]. En la frase donde Heidegger dice que «crecer significa: abrirse a la anchura del cielo y a la vez radicarse en lo oscuro de la tierra» (D, pág. 38),

Adorno toma al vuelo inmediatamente el reproche de fascismo, y así afirma que eso es ideología de la sangre y del suelo.

Da la impresión de que a Adorno le fue de perilla la implicación de Heidegger durante un tiempo en el nacionalsocialismo, pues así él, que por lo demás procedía con suma cautela, pudo filosofar frente a Heidegger con el martillo y establecer una distancia que en lo tocante al pensamiento no era tan grande.

Con los altercados de Adorno contra Heidegger (ambos no volvieron a encontrarse nunca después de 1945, y Heidegger no pronunció ninguna palabra públicamente sobre Adorno), comienza la marcha victoriosa de la jerga de la dialéctica, que con la que ha quedado atrás «se» afirma hasta los años setenta como la auténtica jerga de las altas pretensiones. Cuando a mediados de los años sesenta el representante de un periódico preguntó a Ludwig Marcuse qué libro debía escribirse según su opinión, éste respondió: «Yo propongo un título serio: *Completamente sin dialéctica la cosa no marcha. Sobre la patología del espíritu del tiempo*»[443]. Semejante «dialéctica» surge ante el intento de superar discursivamente la complejidad de la realidad. La voluntad de superación brota no sólo del miedo a la trivialidad, sino también del esfuerzo por encontrar en la «trama» general «de ofuscación» (Adorno) lo totalmente otro, la huella de la vida lograda,

aunque sin caer en la sugestión del concepto dialéctico de progreso en Hegel o en Marx. La Teoría Crítica era el intento de «tomar posesión de la herencia de la dialéctica»[444], pero sin tejer fantasías de victoria (Sloterdijk). Sin embargo, con la dialéctica se consiguieron victorias, aunque sólo fuera en el mundo de los discursos. Un gesto arrogante, sermonero, adornado con misterios no expresados, se difundía por encima y por debajo de la línea del Main. En tal contexto escribe Ulrich Sonnemann, por ejemplo, sobre el mal de la banalidad, y resalta que ésta «se halla dentro de lo verdadero, pero no puede soportar el estar dentro; y, en consecuencia, desde la tensión de una conciencia pervertida, por una parte, es lo que ella es, pero, por otra parte, no soporta la certeza de no *serlo*; y su ser consiste en ese no soportarse a sí misma, que en su función en el mundo aparece a la vez como un no soportar lo verdadero y ser insoportable para lo verdadero»[445]. Jean Améry, que espetó esa frase, la traduce «a la banalidad mala» dándole el sentido de que «el hombre que se conforma con clichés de pensamiento, en lugar de destruirlos, se convierte en enemigo de la verdad por culpa de omisión»[446].

El lenguaje de la dialéctica en Adorno era todavía un prodigio de suma sutileza: «La utopía del conocimiento consistiría en abrir lo no conceptual por medio de conceptos, pero sin igualar lo primero a lo segundo»[447]. Según palabras de Jean Améry la dialéctica era «una falta de claridad que se presentaba en el juego escénico como una superclaridad»[448]. Sin embargo, la jerga adoptó un aire más robusto y claro en especial cuando la dialéctica negativa se hizo de nuevo positiva y, alrededor de 1968, se abrió paso la tendencia a descubrir de manera sucesiva el trabajador científico conjunto, el eros no represivo, el código restringido, el potencial de los marginados y finalmente la antigua clase trabajadora como sujeto al que, a tenor de las fórmulas de la jerga, se atribuye la reconstrucción del proceso social de emancipación que trasciende la esfera del sistema. En este contexto ya no se recurría a la dialéctica de Adorno, que era más bien una bella pieza intelectual. El cambio de paradigma hacia lo «operante» y la «relevancia de la praxis» condujo en Frankfurt (y no sólo allí) a la colisión. Cuando los estudiantes ocuparon el Instituto de Investigación Social, Adorno llamó en

su auxilio a la policía. Murió un año más tarde. Puede suponerse que los sucesos le rompieron el corazón.

Eran los años en que Heidegger buscaba en la Provenza el asilo de su filosofía, en que algunos lo tenían ya por un taoísta suabo y él sentía la persuasión firme de que ya estaba prácticamente «muerto» para el público actual. El cariñoso ensayo de Hannah Arendt sobre Heidegger con ocasión de su ochenta cumpleaños, en 1969, suena casi como un adiós: «El huracán que sopla a través del pensamiento de Heidegger, comparable al que después de milenios nos azota todavía desde las obras de Platón, no procede del siglo, viene de las antigüedades más lejanas, y lo que deja lleva el estigma de la consumación, aquello que, como todo lo consumado, recae en el tiempo primigenio»[449].

Pocos años antes se había producido todavía un suceso muy sensacional. El 7 de febrero de 1966, en relación con el libro de Alexander Schwann titulado *Filosofía política en el pensamiento de Heidegger*, había aparecido un artículo en *Der Spiegel* con el título: «Heidegger. Medianoche de una noche del mundo». Este artículo contenía algunas afirmaciones falsas, por ejemplo, la de que Heidegger había prohibido a Husserl la entrada en la universidad, y la de que había interrumpido sus visitas a Jaspers por causa de su esposa judía. Jaspers, indignado por el artículo, escribió a Hannah Arendt: «En tales momentos *Der Spiegel* vuelve a caer en los antiguos malos modales» (9 de marzo de 1966, BwAJ, pág. 655). Hannah Arendt reaccionó con una explosión de ira contra Adorno, que en realidad no había tenido nada que ver con el artículo en *Der Spiegel* de 1966. «Es cierto que no lo puedo demostrar, pero estoy bastante persuadida de que aquí los auténticos instigadores ocultos son la gente de Frankfurt en torno a Wiesengrund-Adorno. Y esto es grotesco, tanto más por el hecho de que se ha sabido (los estudiantes lo han descubierto) que Wiesengrund (semijudío y uno de los hombres más repugnantes que yo conozco) ha intentado hacerse pasar por raza pura. Durante años, él y Horkheimer han acusado de antisemitismo, o amenazado con hacerlo, a todo hombre en Alemania que se ponía en su camino. Es realmente una sociedad detestable» (18 de abril de 1966, BwAJ, pág. 670).

Amigos y conocidos alentaron a Heidegger a que se defendiese contra la crítica aparecida en *Der Spiegel*. Erhart Kästner le escribió el 4 de marzo: «Nada llevo tan insistentemente en el pecho… como el deseo de que usted abandone su postura de indefensión. No sabe usted cuánta preocupación proporciona a sus amigos por el hecho de que hasta ahora haya rehusado obstinadamente emprender la propia defensa. Es uno de los argumentos más fuertes… el de que las difamaciones, si uno no se defiende contra ellas con voz poderosa, se convierten en hechos» (BwHK, pág. 80). Para Kästner no basta con que Heidegger escriba una carta breve a *Der Spiegel*. Desea una defensa más extensa y enérgica. El mismo había abandonado poco antes la Academia de las Bellas Artes de Berlín porque no quería estar allí junto con Günter Grass, que en un episodio de su novela *Años de perro* había arremetido contra Heidegger, («¡Oye bien, perro!: ése nació en Messkirch, que está junto a Braunau en el Inn. A éste y el otro se les puso el ombliguero y el gorro de dormir en el mismo año. Este y el otro se han inventado recíprocamente»[450].) Kästner había sabido que *Der Spiegel* estaba interesado en una conversación con Heidegger, e intentaba ganarlo para ello. Pero, inicialmente, Heidegger se opuso. «Si en *Der Spiegel* hubiera un interés real por mi pensamiento, el señor Augstein habría podido visitarme con ocasión de su conferencia en la universidad local durante el pasado semestre de invierno, de la misma manera que después de la conferencia dada aquí visitó a Jaspers en Basilea» (11 de marzo de 1966, BwHK, pág. 82). Kästner se mantiene tenaz y el 21 de marzo escribe: «Nadie tendrá en alta estima el tono de *Der Spiegel*, ni sobrevalorará su nivel. Pero, a mi juicio, no hay que infravalorar el viento propicio que sopla en el momento, cuando el señor Augstein siente ira y desdén frente a Grass. Oigo rumores… de que la aversión frente a la idolatría moderna de la ciencia, así como un profundo escepticismo al respecto, son pensamientos preferidos del señor Augstein. Realmente, no veo ninguna razón que disuada de esta visita» (BwHK, pág. 85).

La conversación tuvo lugar porque la redacción de *Der Spiegel* aceptó la condición de Heidegger: lo hablado no se publicaría en vida de éste. La entrevista de *Der Spiegel* se realizó el 23 de septiembre de 1966 en la casa de Heidegger en Friburgo. Además de Heidegger, Augstein, el redactor del

semanario Georg Wolf y la fotógrafa Digne Meller-Markovic, también participó Heinrich Wiegand Petzet como «padrino» mudo de Heidegger. Petzet cuenta cómo Augstein, poco antes de la conversación, le confesó su «miedo cerval»[451] ante el «famoso pensador». Con lo cual Augstein, en quien al principio sospechaba un «verdugo interrogante», se le hizo inmediatamente simpático. También Heidegger estaba excitado. Esperaba a los participantes en la puerta de su cuarto de trabajo. «Me asusté un poco»[452], relata Petzet, «cuando lo vi y noté a qué tensión tan fuerte se hallaba sometido… Las venas en las sienes y en la frente estaban fuertemente hinchadas, los ojos se hallaban salidos debido a la excitación».

El «miedo cerval» de Augstein se notó especialmente al principio de la conversación. Con suma cautela, serpenteando y con las puntas de los dedos se aborda el «hierro candente»: «Señor profesor Heidegger, hemos comprobado una y otra vez que su obra filosófica está un poco ensombrecida por sucesos de no muy larga duración en el curso de su vida, que nunca fueron esclarecidos, o bien porque usted ha sido demasiado orgulloso, o bien porque ha considerado que no tenía sentido manifestarse sobre ellos»[453]. Heidegger había contado con que la conversación giraría sobre todo en torno a su implicación en el nacionalsocialismo. Por esto resultó tanto más sorprendente que Augstein procurara abordar y dejar atrás con rapidez este asunto, para hablar de la interpretación filosófica de la Modernidad en Heidegger y especialmente de su filosofía de la técnica. Augstein y Georg Wolf se excusaban una y otra vez cuando aducían citas del discurso del rectorado o del discurso en la fiesta de conmemoración de Schlageter, y confrontaban a Heidegger con los rumores sobre su supuesta participación en la quema de libros o sobre su conducta frente a Husserl. Los entrevistadores definían tan cautelosamente el compromiso de Heidegger con el nacionalsocialismo, que él mismo propuso una versión más fuerte. Augstein y Wolf ofrecían a Heidegger la interpretación de que él, durante el periodo del rectorado, tuvo que decir algunas cosas *ad usum Delphini*. Heidegger, por el contrario, acentúa que «el giro *ad usum Delphini* dice demasiado poco. Yo creía entonces que en la confrontación con el nacionalsocialismo podía abrirse un camino nuevo, e incluso el único camino posible para la renovación» (*ibíd.*, pág. 87). Pero esta versión

todavía no es suficientemente «fuerte». Pues la «renovación» significaba para él no la «confrontación con el nacionalsocialismo», sino la revolución nacionalsocialista misma, tal como el entrevistado la entendía entonces. Heidegger tampoco habla de que él entendió esta «renovación» como un evento secular, como una revolución metafísica y «transformación de toda la existencia alemana», e incluso de todo Occidente. No habla de que cayera en una ebriedad de poder, de que quisiera defender la pureza de la revolución y por eso se convirtió en denunciante; ni de que entrara en colisión con las instancias oficiales del nacionalsocialismo y con sus compañeros y, en consecuencia, fracasó como rector porque quería seguir desarrollando la revolución. En lugar de esto, despierta la impresión de que colaboró para ejercer una especie de resistencia. Heidegger subraya su actitud apolítica antes de 1933 y presenta su decisión por el rectorado como un sacrificio realizado con el fin de evitar cosas peores, a saber: para evitar que los funcionarios tomaran el poder en la universidad. En suma, Heidegger esconde en esta conversación al revolucionario nacionalsocialista que él había sido durante un determinado tiempo, y silencia los impulsos filosóficos que lo habían convertido en eso mismo.

Si Heidegger, por una parte, presenta su función en la época nazi más inofensivamente de lo que en verdad fue, por otra, tampoco está dispuesto a representar el papel del «demócrata purificado», tal como hicieron muchos en la Alemania de posguerra. Cuando la conversación llega al problema «de que la técnica arranca y desarraiga al hombre cada vez más de la tierra» (*ibíd.*, pág. 98), Heidegger resalta que el nacionalsocialismo originariamente quería luchar contra esta evolución, pero luego se convirtió él mismo en su promotor. Heidegger confiesa su desconcierto en relación con la cuestión «de cómo haya de asignarse en general un sistema político a la actual época técnica y cuál haya de ser ese sistema… Yo no estoy persuadido de que sea la democracia» (*ibíd.*, pág. 96). En este lugar de la conversación Heidegger dijo: «Ya sólo un Dios puede salvarnos» (*ibíd.*, pág. 99). Bajo ese título se publicará la conversación en *Der Spiegel* en el año 1976, tras la muerte de Heidegger.

La conversación había de poner fin a la discusión en torno a la implicación de Heidegger, pero lo que en verdad hizo fue atizarla de nuevo.

Pues Heidegger se defendió tal como lo hacían entonces la mayoría de los «implicados», acerca de los cuales Carl Schmitt, en su *Glossarium*, hizo el mordaz comentario de que habían descubierto la colaboración como una forma de resistencia. Lo que «se» acostumbra hacer tenía que producir una impresión indigna en un filósofo de la propiedad, que había exigido al «ser-ahí resuelto» también el valor para la responsabilidad. Pero la responsabilidad no sólo se extiende al ámbito de las propias intenciones, sino también a las consecuencias no pretendidas de la acción. Sin embargo, ¿había de asumir Heidegger una parte de responsabilidad por los crímenes monstruosos del nacionalsocialismo, en los que realmente no participó, ni siquiera en el terreno de los presupuestos intelectuales comunes? Heidegger no fue nunca racista.

Mucho se ha hablado sobre el silencio de Heidegger. ¿Qué se espera de él? Herbert Marcuse, que había escrito a Heidegger el 28 de agosto de 1947, esperaba una «palabra» que liberara a éste «definitivamente de la identificación»[454] con el nacionalsocialismo, deseaba «una confesión pública» de su «cambio y transformación». En su respuesta Heidegger indicó que él ya había realizado este cambio públicamente durante el nacionalsocialismo (en sus clases), y que en 1945 le resultaba imposible una ostentosa revocación de sus persuasiones anteriores, porque no quería caer en la mala sociedad de aquellos «adictos a los nazis» que «anunciaron su cambio de actitud en la forma más repugnante», a fin de legitimarse para su carrera de posguerra. A Heidegger le parecía con razón una monstruosidad que él, tal como exigía el público, hubiera de distanciarse de la matanza de millones de judíos. Pues con ello habría tenido que reconocer un juicio público que lo creía capaz de la complicidad con el asesinato. Su autoestima le obligaba a negarse a semejante exigencia.

Si Heidegger rechazó la insinuación de defenderse como cómplice potencial de la matanza, eso no significa que se negara a abordar la urgente tarea de «pensar Auschwitz». Cuando Heidegger habla de la perversión de la moderna voluntad de poder, para la que la naturaleza y el hombre se convierten en mero material de su «manipulación», explícita o implícitamente se refiere también a Auschwitz. Para él, lo mismo que para Adorno, Auschwitz es un crimen típico de la modernidad.

Por tanto, si entendemos la crítica de la modernidad en Heidegger también como un filosofar sobre Auschwitz, quedará claro que el problema del silencio heideggeriano no está en que callara acerca de Auschwitz. Calló filosóficamente sobre otra cosa: sobre sí mismo, sobre la posibilidad de que el filósofo fuera seducido por el poder. Tampoco él, como sucede frecuentemente en la historia del pensamiento, plantea la pregunta crucial: ¿quién soy yo propiamente cuando pienso? El sujeto pensante tiene pensamientos, pero a veces también sucede a la inversa: los pensamientos lo tienen a él. El «quién» del pensamiento se transforma. Quien piensa las grandes cosas, fácilmente puede caer en la tentación de tenerse a sí mismo por un gran evento; quiere corresponder al ser y atiende a cómo él aparece en la historia, pero no a cómo él se presenta ante sí mismo. La contingencia de la propia persona desaparece en el sí mismo pensante y en las grandes relaciones. La mirada ontológica a la lejanía despoja de claridad lo ónticamente más cercano. Hay ahí una falta de conocimiento de sí mismo, de las propias contradicciones condicionadas por la época, de las acuñaciones casuales e idiosincrasias biográficas. Quien está familiarizado con su mismidad contingente, tiende menos a confundirse con los héroes de su sí mismo pensante y a dejar que las pequeñas historias propias se hundan en la gran historia. Dicho con toda brevedad: el conocimiento de sí mismo protege contra las seducciones del poder.

El silencio de Heidegger había de tener todavía una función en el encuentro con Paul Celan. El lírico Paul Celan, nacido en el año 1920 en Czernowitz, y que escapó casualmente de los campos de aniquilación, donde habían sido muertos sus padres, vivía en París desde 1948, y tuvo acceso, en especial, a la filosofía tardía de Heidegger. El filósofo Otto Pöggeler cuenta que Celan defendía frente a él precisamente aquellas formulaciones tardías de Heidegger cuyo lenguaje resulta tan difícil, y que en 1957 quería enviar a Heidegger la poesía «Astillas», publicada luego en el tomo *Rejas de lenguaje*. La poesía habla de un ojo cuya herida abre mundo y conserva la memoria: «Astilla en el ojo: que se conserve un signo llevado a través de la oscuridad». Probablemente esta poesía misma debía ser el signo de una unión anhelada, que mantuviera el recuerdo de la «herida» que separaba a los dos, a Celan y a Heidegger. No sabemos con

seguridad si Celan envió realmente la poesía. Después de numerosas e intensas conversaciones con el filósofo, Otto Pöggeler preguntó a Celan si podía dedicarle su libro sobre Heidegger. Celan se resistió, aunque «no le resultara fácil»[455]. «He de confesar», comentó, «que, antes de una entrevista con Heidegger, prefería que mi nombre no se mezclara con el de éste». No obstante, Celan estudió a fondo la obra de Heidegger; en el ejemplar que utilizó de *Ser y tiempo* se encuentran numerosas y extensas anotaciones; conocía la interpretación heideggeriana de Hölderlin, Trakl y Rilke. En la poesía «Largo», habla del «acercarse heideggeriano». A su vez, Martin Heidegger había seguido atentamente la obra de Paul Celan desde los años cincuenta. Cuando el germanista Gerhart Baumann, en el verano de 1967, preparaba una lectura con Paul Celan en Friburgo y por carta dio conocimiento de ello a Martin Heidegger, éste contestó: «Hace tiempo que deseo conocer personalmente a Paul Celan. El es el que está más adelantado y el que más retirado se mantiene. Estoy al corriente de todo cuanto se refiere a él, conozco también la grave crisis de la que él se ha sacado a sí mismo, en la medida en que un hombre es capaz de esto… Sería saludable poder enseñar a Paul Celan también la Selva Negra»[456].

Cuando tuvo lugar la lectura en Friburgo, el día 24 de julio de 1967, en el auditorio máximo de la universidad, Paul Celan se vio ante el mayor número de oyentes en toda su vida. Se encontraban allí más de mil personas. Entre ellas estaba en primera fila Martin Heidegger. Este había recorrido antes las librerías, rogando que se expusieran en un lugar preferente de los escaparates los tomos de poesías de Celan. Así se hizo. El poeta, en su primer paseo por la ciudad, puede encontrar por doquier los volúmenes de sus poesías, y luego lo cuenta complacido en un encuentro con algunos conocidos en el salón del hotel, una hora antes de empezar la lectura. Martin Heidegger, que también estaba presente, no delató sus eficaces conversaciones previas. En el primer encuentro entre Heidegger y Celan se llegó a la siguiente escena. Después de haber hablado animadamente durante un tiempo, alguien expresó el deseo de hacer una foto. Celan respingó y manifestó que no quería ser fotografiado con Heidegger. Este permaneció sereno, se retiró prudentemente a un lado y comentó a Gerhart Baumann: «No quiere, dejémoslo correr» (Baumann, *op.*

cit., pág. 62). Celan se alejó por breve tiempo y, al regresar, dio a entender que se habían disipado los reparos para aparecer en una foto junto a Heidegger. Sin embargo, el primer rechazo seguía influyendo en el ambiente, y nadie repitió la sugerencia… Celan se mostraba afectado por las consecuencias de su conducta e intentaba reparar la ofensa. Heidegger propuso subir por la mañana temprano a la Selva Negra, con la idea de visitar un pantano y luego la cabaña en Todtnauberg. Así se acordó. Apenas había salido Heidegger, se levantó Celan, que se había quedado con Gerhart Baumann, y empezó a expresar objeciones y reparos contra el plan con el que antes se mostraba de acuerdo. Le resultaba difícil, decía, encontrarse con un hombre cuyo pasado él no podía olvidar. «El disgusto creció rápidamente hasta el rechazo», refiere Baumann, que recordó a Celan su deseo explícito de encontrarse y estar con Heidegger. Celan no hizo ningún intento de resolver las contradicciones. Las reservas quedaban en pie y, por otra parte, le impresionaba la obra y la persona de Heidegger. Se sentía atraído y al mismo tiempo se hacía reproches a sí mismo por esta razón. Buscaba la cercanía y se la prohibía. Al día siguiente Celan emprende la excursión a Todtnauberg. Pasa una mañana con Heidegger en la cabaña. No sabemos de qué hablaron los dos. La inscripción de Celan en el libro de la cabaña reza así: «Al libro de la cabaña, con la mirada a la estrella de la fuente, con la esperanza de una palabra venidera en el corazón»[457].

La «palabra venidera» podía significar muchas cosas. ¿Esperaba Celan una confesión de culpa y se sentía defraudado porque Heidegger no la profería? Pero Celan de ningún modo daba la impresión de estar defraudado, según cuenta Baumann, que se encontró con ellos pocas horas más tarde en una fonda: «Con grata sorpresa presencié cómo el poeta y el pensador departían en un estado de ánimo distendido. Resumían los sucesos de las horas pasadas, mencionaron explícitamente el camino hacia la “cabaña”. Celan había arrojado de sí toda seriedad»[458]. Añade que al día siguiente Celan se marchó ufano hacia Frankfurt. Marie Luise Kaschnitz, para su sorpresa, encuentra allí a un Paul Celan completamente cambiado. Se expresaba así entre amigos: «¿Qué han hecho de él ios de Friburgo, qué sucedió allí en él?; no hay quien lo reconozca» (Baumann, *op. cit.*, pág. 72). En medio de ese ufano estado de ánimo escribe Celan el primero de agosto

de 1967 el poema «Todtnauberg»: «*Arnica, consuelo de los ojos*, el trago de la fuente con el dado de la estrella encima; en la cabaña, líneas escritas en el libro; ¿qué nombre se esculpió allí antes del mío?; líneas de una esperanza hoy, de un corazón que espera (sin demora) una venidera y (rezagada) palabra pensante…».

La línea que habla de la «palabra venidera» alude al adventismo metafísico de Heidegger, a su «Dios venidero», al *De camino al habla*, que es capaz de traer un «viraje». De todos modos, la «palabra venidera» no sólo es una palabra de absolución política de Heidegger.

«Rezagada palabra venidera» es la expresión que encontramos en la primera redacción de la poesía que Celan envía a Heidegger en 1968. En la colección de poesías *Apremio de la luz*, de 1970, Celan borra la esperanza expresada entre paréntesis de una palabra «venidera sin demora».

Entretanto, se habían producido otros encuentros y ambos intercambiaron algunas cartas. La relación se hizo amistosa. En el verano de 1970 Heidegger quería conducir a Celan a través del paisaje de Hölderlin en el alto Danubio. Había empezado ya los preparativos. Pero el plan no llegó a buen término. En la primavera de 1970 Paul Celan se suicidó en París.

Heidegger se comportó con Celan en tono de conquista, atento, a veces tutelar. En el último encuentro, el Jueves Santo de 1970, se produjo de nuevo un pequeño incidente. Celan leyó algunos poemas y a continuación se discutió sobre ellos. Heidegger había seguido tan atentamente la lectura que al final podía citar literalmente versos enteros. No obstante, en el curso de la conversación Celan le acusó de falta de atención. Se separaron con el ánimo abatido. Baumann acompañó a Heidegger en el camino de regreso a casa. Al despedirse en la puerta del jardín, Heidegger le dijo a Baumann «con profunda perturbación»: «Celan está enfermo, incurablemente enfermo»[459].

¿Qué había esperado Celan de Heidegger? Probablemente, ni el propio Celan lo sabía. La palabra «claro», que Heidegger había acuñado, era para el poeta una promesa, y él esperaba su cumplimiento. Quizás en la expresión de Celan «Apremio de la luz» está contenida la impaciente respuesta.

Capítulo veinticinco

Junto al timbre en la casa de Rötebuckweg, número 47, podía leerse una tarjetita de cartulina con el texto: «Visitas después de las 17 horas». Llegaban muchas visitas; Heidegger tenía que reservarse un tiempo para su trabajo. Petzet recuerda la divertida anécdota de que una tarde de domingo llegó una familia numerosa de Sudamérica, la cual solicitaba la entrada con un único deseo expresado en forma cortante: «*Seulement voir Monsieur Heidegger*»[460]. Heidegger se mostró, la familia admiró el prodigio y se retiró en silencio en medio de muchas inclinaciones. Los visitantes que estaban invitados al cuarto de trabajo de Heidegger, lo que significaba una distinción especial, tenían que subir por una serpeante escalera de madera que conducía al primer piso, donde, junto a un enorme armario familiar, se abría la puerta al espacio donde trabajaba el filósofo. Era un espacio oscurecido por las estanterías que lo circundaban, y que recibía luz a través de una ventana cubierta de ramas de hiedra. Delante de ella estaba el escritorio. Desde la mesa se veía la torre de las ruinas del castillo de Zähringen. Junto al escritorio había un sillón de cuero, en el cual se habían sentado generaciones de visitantes: Bultmann, Jaspers, Sartre, Augstein. En la mesa se apilaban carpetas de manuscritos, que Fritz Heidegger, con cariñosa broma, calificaba de «estaciones de maniobras».

En esta habitación volvió a sentarse nuevamente Hannah Arendt en 1967, tras un paréntesis de quince años. Desde la última visita en 1952, solamente se habían cruzado cartas entre los dos. En 1966 Heidegger le había enviado la poesía «Otoño» con ocasión de su sesenta cumpleaños. Hannah escuchó en ella el tono elegiaco, el estado de ánimo del atardecer de la vida. Ella quiere ver una vez más a Heidegger, que ahora se encamina

hacia los ochenta años e interpreta el saludo de cumpleaños como una incitación. Después de las discrepancias durante los años pasados, se producía de nuevo una reconciliación. Hannah y Elfride decidieron llamarse recíprocamente por el nombre de pila. Dos años más tarde, en agosto de 1969, poco antes de que Heidegger cumpla los ochenta, Hannah Arendt llega acompañada de su marido, Heinrich Blücher. El ambiente es cordial y distendido, ¡si Hannah no fumara tanto! Después de su visita Elfride tiene que airear la atmósfera durante días. Heidegger regala un libro provisto de la dedicatoria: «Para Hannah y Heinrich, de Martin y Elfride»[461]. Se planea una repetición de este encuentro a cuatro para el próximo año. Pero en octubre de 1970 muere Heinrich Blücher. Hannah dedica sus últimos años a trabajar en su gran obra, que permaneció inacabada y llevaba el título de *Sobre la vida del espíritu: el pensamiento, el querer, el juicio*. En los pensamientos allí desarrollados ella se encuentra más cerca de Heidegger que nunca. Según el resultado al que Hannah llega, Heidegger «ha devuelto»[462] a la filosofía «un pensamiento que expresa la gratitud porque en general se le ha concedido el “desnudo hecho de ser”». A partir de ahora, ya no vuelve a romper la relación con Heidegger. Lo visita cada año y se preocupa enérgicamente de la edición y traducción de su obra en Estados Unidos. Heidegger se muestra agradecido por su ayuda; de nuevo se confirma, escribe él, que nadie entiende sus pensamientos mejor que ella.

Puesto que Heidegger va sintiéndose poco a poco achacoso, hay que construir en el jardín de la casa un pequeño edificio, con primera planta solamente, como morada cómoda para la vejez. Heidegger quiere hacer frente a la financiación de la obra vendiendo el manuscrito de *Ser y tiempo*, ya sea a una fundación, a una biblioteca, o quizás a algún coleccionista particular. En esta ocasión es Elfride la que en abril de 1969 busca el consejo de Hannah Arendt. ¿Cuánto podría pedirse? ¿Dónde se obtendría el mejor precio? ¿En Estados Unidos, o en Alemania? Inmediatamente Hannah hace averiguaciones a través de expertos, quienes le informan de que el máximo precio de venta sin duda se obtendría en la Universidad de Texas, donde seguramente podría contarse con una suma de cien mil marcos.

Pero el manuscrito de *Ser y tiempo* no llegó a Texas, en el Nuevo Mundo, sino que permaneció en Occidente. El Schiller-Literaturachiv de Marbach manifestó su interés, y a la postre allí fue a parar todo el legajo de los manuscritos postumos de Heidegger. Se construyó la pequeña casa en el solar del jardín; el día de su inauguración, Hannah Arendt envió unas flores. Heidegger pudo conservar su acostumbrado ritmo de vida. Por la mañana trabajo, después de la comida descanso, luego otra vez trabajo hasta muy avanzada la tarde; los paseos lo conducían con frecuencia a la Jägerhäusle [Casita de los cazadores], un mesón en la ladera con vistas sobre la ciudad. Le gustaba encontrarse allí con conocidos y amigos para un «cuartillo». Cada primavera y otoño pasaba algún tiempo en Messkirch con su hermano. El día de San Martín, el 11 de noviembre, Heidegger se sentaba siempre delante, en el puesto que le correspondía por origen familiar en la sillería de la iglesia, donde ya se había sentado como monaguillo campanero. La gente de Messkirch sabía apreciar su presencia, aunque algunos, que lo conocían desde la más tierna infancia, ahora se sentían un poco turbados frente al famoso profesor, tocado con la boina asea. Cuando una antigua compañera de la escuela primaria, que solamente había llegado a mujer de limpieza, se encontró con él una vez y no sabía cómo debía tratarlo, si con el «tú» usual o con el «usted», que a ella le parecía más pulido, en medio de su desconcierto fue a parar al «uno» de Heidegger, pues le dijo: «¡Anda!, ¿hay ahí uno también?»[463]. En los cumpleaños señalados había actos solemnes en la sala de fiestas de la ciudad. Un músico suizo había compuesto una marcha de Heidegger, tomando como lema la figura h-e-d-e-g-g-e[464], que la orquesta municipal de Messkirch incluyó en su repertorio para tales ocasiones festivas. Por tanto, la afirmación de que nadie es profeta en su tierra no tiene validez para Messkirch, donde en 1959 se concedió también a Heidegger el título de ciudadano de honor.

Heidegger era ahora un anciano respetable; pero se había suavizado lo que había en él de brusco y riguroso. Iba a casa de los vecinos para ver transmisiones televisadas del campeonato de la Copa de Europa. En el legendario partido de fútbol que enfrentó al Hamburgo contra el Barcelona, a principios de los años sesenta, volcó la taza de té bajo el efecto de su excitación. El entonces director artístico del teatro de Friburgo, encontró

una vez a Heidegger en el tren y pretendió desarrollar con él una conversación sobre literatura y teatro, cosa que no logró, pues Heidegger, todavía bajo la impresión fresca de un partido interregional de fútbol, prefería hablar sobre Franz Beckenbauer. Sentía gran admiración por la delicadeza con que éste trataba el balón, e intentaba visualizar ante el admirado oyente las filigranas de su juego. Calificaba a Beckenbauer de «jugador genial» y ensalzaba su «invulnerabilidad» en la lucha a dos. Heidegger se permitía con toda naturalidad juicios de experto; y estaba autorizado a ello, pues en Messkirch no sólo tocó las campanas, sino que también había disparado el balón con éxito como delantero izquierdo.

Durante los últimos años de su vida, Heidegger se ocupó sobre todo de la preparación de la edición completa de sus obras. Propiamente quería llamarlas *Caminos*, pero al final acabaron saliendo de allí «Obras».

Hacia el final de su vida, Arthur Schopenhauer dijo una vez: «La humanidad ha aprendido de mí algunas cosas que nunca olvidará». De Heidegger no se ha transmitido ninguna sentencia semejante. No creó ninguna filosofía constructiva en el sentido de una imagen del mundo o de una doctrina moral. No hay «resultados» en el pensamiento de Heidegger, a la manera como hay «resultados» en la filosofía de Leibniz, Kant o Schopenhauer. La pasión de Heidegger era preguntar, no responder. Podía considerar el preguntar como la «devoción del pensamiento» porque aquél abría nuevos horizontes, lo mismo que en tiempos pasados la religión, cuando todavía estaba viva, había ampliado los horizontes y santificado lo que allí aparecía. Para Heidegger, lo que sobre todo tiene capacidad de abrir es la «única» pregunta que él se planteó durante toda su vida filosófica: la pregunta por el ser. El sentido de tal pregunta no es otro que ese mantener abierto, ese cambiar de sitio y llevar a un claro donde, de pronto, a lo que es obvio se le devuelve el prodigio de su «ahí»; donde el hombre se experimenta como el lugar en el que se entreabre algo; donde la naturaleza abre sus ojos y advierte que está ahí; donde, por tanto, en medio del ente hay un lugar abierto, un claro; y donde es posible la gratitud por el hecho de que se da todo esto. En la pregunta por el ser se esconde la disposición al júbilo. La pregunta del ser en el sentido heideggeriano significa iluminar las cosas, a la manera como se iluminan las anclas para salir con libertad al mar

abierto. Es una triste ironía de la historia el hecho de que, en la recepción de Heidegger, la pregunta del ser ha perdido básicamente este rasgo de apertura, de iluminación, y más bien ha intimidado, anudado y convulsionado el pensamiento. Con la pregunta por el ser le pasa a la mayoría lo mismo que a un alumno en una historia del budismo zen. Este había meditado profundamente sobre cómo extraer de la botella, a través del estrecho cuello, al ganso cebado, y ello sin matar al animal ni romper la botella. El alumno, que había pensado ya hasta romperse los cascos, acudió al maestro en busca de la solución del problema. El maestro se apartó por un instante, luego dio una fuerte palmada y llamó al alumno por su nombre. «Estoy aquí, ¡maestro!», respondió el alumno. «¡Fíjate!», dijo el maestro, «¡el ganso está fuera!» Dicho sea esto sobre la pregunta por el sentido del ser.

También en relación con el sentido del ser, acerca del cual se interroga en la pregunta del ser, hay un bonito dicho en el zen, totalmente en la línea de Heidegger. Se dice allí que cuando alguien no se ha ocupado todavía con el zen, ve las montañas como montañas y las aguas como aguas. Ahora bien, tan pronto ha conseguido cierta visión interna de la verdad del zen, ve que las montañas ya no siguen siendo montañas, ni las aguas siguen siendo aguas. Pero cuando llega a ser iluminado, otra vez vuelve a ver las montañas como montañas y las aguas como aguas.

El Heidegger de los años veinte utilizaba gustosamente la expresión «indicación formal», que tiene resonancias abstractas. Según cuenta Gadamer, a los estudiantes, que entonces tenían dificultades con esa expresión, pues sospechaban que su sentido estaba en un determinado nivel de abstracción, Heidegger se la explicaba diciéndoles que significaba «saborear y colmar»[465]. Una indicación se mantiene en la distancia del mostrar y exige que el otro, al que se le muestra algo, mire él mismo hacia lo señalado. En buena manera fenomenológica, él mismo ha de ver lo «indicado» y «colmarlo» mediante su propia intuición. Y en tanto lo colma, saborea lo que allí se deja ver. Pero como hemos dicho, cada uno ha de ver por sí mismo.

Cuando, en una carta a Jaspers, Heidegger se caracterizó a sí mismo en cierta ocasión como guarda de museo, que corre las cortinas para que

puedan verse mejor las grandes obras de la filosofía, tenía a la vista la versión más humilde de su actividad. Pues, verdaderamente, Heidegger quería ayudar a mirar a la vida —y no sólo a la filosofía— como si se tratara de la primera vez. Ilustración significaba para Heidegger el restablecimiento de la luz matutina que acompaña a la sorprendente y, por ello mismo, sobrecogedora llegada del ser-ahí al mundo. Esa fue la gran pasión de Heidegger en sus comienzos: apartar, destruir lo encubridor, lo acostumbrado, lo hecho abstracto, y petrificado. ¿Y qué ha de mostrarse entonces? Simplemente aquello que nos rodea sin oprimirnos, el «ahí» de nuestra existencia. Esto ha de gustarse y colmarse. La filosofía de Heidegger nunca cesó en ese ejercicio de dejar ver: las montañas, las aguas, como en la historia del zen, o también un puente. Sobre el tema del puente Heidegger ofrece una reflexión admirable (VA, pág. 146).

Nosotros utilizamos el puente sin entregamos a grandes pensamientos sobre el asunto. Sin embargo, una mirada al abismo bajo el puente puede darnos un susto, se anuncia allí el sentimiento de lo arriesgado de la existencia, se muestra la nada sobre la que nos balanceamos. El puente se tiende sobre el abismo. En sus extremos descansa firmemente en la tierra. En el gesto de sustentar continúa lo soportante de la tierra, a lo que seguimos abocados. Así, el propio proyecto, el propio esfuerzo garantiza la transición. El puente tendido se alza sobre el abismo hacia lo abierto del cielo. Por tanto, el puente, descansando en la tierra, no sólo une entre sí dos puntos de las orillas, sino que nos soporta hacia lo abierto y nos da allí sostén. Heidegger dice: El puente, en la transición de los mortales, une la tierra con el cielo. En antiguas construcciones de puentes se representa y celebra explícitamente el riesgo del pontear, este placer arriesgado de estar y andar en lo libre entre el cielo y la tierra. Eso sucede, por ejemplo, en las figuras de puentes, llamadas los santos de los puentes, que se limitan a incitar a la confianza, y en los que encontramos expresada la gratitud por el don de la vida, por esta estancia en la anchura abierta entre el cielo y la tierra, por este acompañamiento en la transición.

¿Se trata de un entusiasmo poético, o bien de una metáfora? No. El análisis heideggeriano del ser-ahí es un único intento de mostrar que nosotros somos seres capaces de construir puentes porque podemos

experimentar anchuras abiertas, distancias y, sobre todo, abismos —sobre nosotros, a nuestro alrededor y en nosotros mismos—, y por ello sabemos que vida significa: pontear abismos y mantenerse en la transición. Por esto el ser-ahí es un ser que se mira a sí mismo en dirección al otro lado y se envía hacia allí, de un extremo del puente al otro. Y, en medio de todo ello, el punto principal es que el puente crece por primera vez bajo los pies, cuando lo atravesamos.

Dejemos las cosas así.

El Heidegger tardío forjó otras reflexiones perdidas en el juego, oscuras, abundantes en arabescos, que quizá le dan a uno algo que pensar, pero apenas le transmiten algo visible. «El cuadrado esencia como el acaecer del juego especular de los que sencillamente se confían el uno al otro. El cuadrado esencia como el mundear del mundo. El juego especular del mundo es la danza en corro del acontecer» (VA, pág. 173). No habría que burlarse de esto, pero tampoco es necesario caer en un falso sentido profundo. El contenido de estas frases es comparable al de los tatuajes en el cuerpo del arponero Quiqueg en *Moby Dick*, de Melville. A este Quiqueg, un piadoso hombre salvaje de los mares del Sur, le había sido tatuada en el cuerpo una doctrina totalmente secreta de su estirpe referida al cielo y la tierra, un tratado místico, y en adelante él mismo era el escrito que no sabía descifrar, «por más que la sangre de su corazón golpeara contra la escritura tatuada»[466]. Todos, incluido Quiqueg mismo, sabían que estos mensajes perecerían sin descifrarse junto con la piel en la que estaban escritos. Quiqueg, cuando presiente que se acerca su fin, hace que el carpintero del barco construya un ataúd, y luego traslada a su madera las señales que lleva en el cuerpo.

Sin duda, algunos enigmas en la enorme obra conjunta de Heidegger han de leerse como las inscripciones en la madera del ataúd en el relato del salvaje de los mares del Sur.

El 4 de diciembre de 1975 muere Hannah Arendt. También Heidegger se prepara ahora para la muerte, tranquilo, sosegado, sereno. Cuando Karl Fischer, compañero de juego de la niñez, le envía su felicitación con ocasión del ochenta y seis cumpleaños, el último de su vida, Heidegger responde: «Querido Karl… pienso ahora con frecuencia en nuestros

tiempos de juventud, y recuerdo también tu casa paterna, con las muchas puertas en la terraza; entre otras cosas, había un búho»[467].

En la caída del atardecer se hace visible el amanecer. Podemos suponer que Heidegger de nuevo vio muy claramente ante sí este búho. Había llegado el tiempo en que ese pájaro emprende su vuelo. Quizás en tal ocasión Heidegger recordó también lo que me contó Karl Fischer, con quien todavía tuve la oportunidad de hablar, a saber, que el pequeño Martin tenía un sable, tan largo que lo llevaba arrastrando. El sable no era de hojalata, sino de acero. Y es que «Martin era el capitán», decía Karl Fischer, todavía con la admiración de los días comunes de muchachos traviesos.

En el invierno de 1975 se produce la última visita de Petzet a Martin Heidegger. «Como siempre, tuve que hablarle de muchos temas; preguntaba con interés por hombres y cosas, por las experiencias y el trabajo, mostrando como siempre un espíritu claro y de amplios horizontes. Cuando, avanzada la tarde, quise marcharme y la señora Heidegger había abandonado ya la habitación, me volví una vez más en la puerta. El anciano me miró, levantó la mano y oí que decía quedamente: “Sí, Petzet, ahora el camino se acerca a su fin”. Sus ojos me saludaron por última vez»[468].

En enero de 1976 Heidegger rogó a Bernhard Welte, compatriota de Messkirch y profesor de teología en Friburgo, que fuera a conversar con él en su casa, y le comunicó que, cuando en fechas próximas se produjera el desenlace, quería ser enterrado en el cementerio de Messkirch, la patria común. Pidió que se le diera sepultura eclesiástica y que Welte hablara en su entierro. En esta última conversación entre ellos, se habló de la experiencia de que la cercanía de la muerte incluye en sí la cercanía de la tierra patria. También «flotaba en la atmósfera»[469], relata Welte, «el pensamiento de Eckhart de que Dios es igual a la nada». El 24 de mayo, dos días antes de su muerte, Heidegger vuelve a escribir a Welte; se trata de un saludo con motivo de la concesión de la ciudadanía de honor al teólogo de Messkirch. Este *Saludo* es la última manifestación de puño y letra de Martin Heidegger: «Al nuevo ciudadano de honor de Messkirch, la ciudad de nuestra patria común, a Bernhard Welte, lo saluda hoy el más antiguo… Que la fecha festiva del homenaje sea un día de alegría y animación. Que sea concorde el espíritu reflexivo de todos los participantes. Pues es

necesaria la reflexión acerca de si y cómo puede existir todavía una patria en la época de la civilización del mundo uniformemente tecnificada» (D, pág. 187).

El 26 de mayo, poco después de un agradable despertar por la mañana, Heidegger se adormece nuevamente y muere.

El entierro en Messkirch tiene lugar el 28 de mayo. ¿Volvió Heidegger al seno de la Iglesia? Max Müller cuenta cómo Heidegger, durante los paseos, cuando entraban en iglesias y capillas, tomaba agua bendita y hacía una genuflexión. Una vez le preguntó si no era eso una incongruencia, pues él se había distanciado de los dogmas de la Iglesia. A lo que Heidegger respondió: «Hay que pensar históricamente. Y donde tanto se ha rezado, allí está cerca lo divino en una forma totalmente particular»[470].

¿Cómo podríamos terminar?

Ningún final mejor que la frase pronunciada por Martin Heidegger antes de empezar una lección en Marburgo, en el año 1928, bajo el impacto de la muerte de Max Scheler: «Otra vez un camino de la filosofía recae en la oscuridad»[471].

Apéndices

Cronología de Martin Heidegger

1889

El 26 de septiembre nace Martin Heidegger. Es hijo de Friedrich Heidegger (7 de agosto de 1851-2 de mayo de 1924), tonelero y sacristán en Messkirch, y de Johanna Heidegger, de soltera, Kemp (21 de marzo de 1858-3 de mayo de 1927).

1903-1906

Instituto de Constanza. Becario. Vive en un internado católico, la Casa de Conrado, donde se prepara para la carrera sacerdotal.

1906-1909

Instituto y seminario arzobispal en Friburgo.

1909

El 30 de septiembre, Heidegger entra en el noviciado de la Compañía de Jesús en Tisis, junto a Feldkirch (Voralberg). El 13 de octubre es despedido por causa de unas molestias de corazón.

1909-1911

Estudios de teología y filosofía en Friburgo. Artículos antimodernistas en diversas revistas católicas.

1911-1913

Interrupción de la formación sacerdotal. Crisis. Estudios de filosofía, así como de ciencias del espíritu y de ciencias naturales en Friburgo. Heidegger obtiene una beca para estudiar teología católica. Amistad con Ernst

Laslowski. Estudia a Husserl. La lógica como un valor que está más allá de la vida.

1913
Doctorado con la tesis *La teoría del juicio en el psicologismo*.

1915
Habilitación con el trabajo: *La teoría de las categorías y de la significación en Duns Escoto*.

1915-1918
Llamado a filas (limitadamente apto, puesto de vigilancia postal y servicio meteorológico).

1917
Matrimonio con Elfride Petri.

1919
Nacimiento de su primer hijo, Jörg.

1919
Enero. Ruptura con el «sistema del catolicismo».

1920
Nacimiento de su segundo hijo, Hermann.

1918-1923
Martin Heidegger como *Privatdozent* y asistente de Husserl en Friburgo. Amistad con Elisabeth Blochmann.

1920
Comienza la amistad con Karl Jaspers.

1922
La interpretación heideggeriana de Aristóteles llama poderosamente la atención en Marburgo.

1923

Las lecciones de ontología que imparte Heidegger dan pie a la fama de «rey secreto de la filosofía».

1923

Contratado en Marburgo. Construcción de la cabaña en Todtnauberg. Amistad con Bultmann.

1924

Comienza la historia de amor con Hannah Arendt.

1925

Hannah Arendt abandona Marburgo.

1927

Ser y tiempo.

1928

Traslado a Friburgo como sucesor de Husserl.

1929

Lección inaugural: *¿Qué es metafísica?* Marzo: conferencias en los cursos universitarios de Davos. Debate con Ernst Cassirer.

1929-1930

Lecciones: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

1930

Rechaza la primera invitación a Berlín.

1931-1932

Nochevieja en la cabaña: Heidegger toma partido por el nacionalsocialismo.

1933

Elegido rector. Miembro del Partido Nacionalsocialista (NSDAP). Discurso del rectorado el 27 de mayo. Organización del campamento de la ciencia. Apariciones propagandísticas en Leipzig, Heidelberg y Tubinga. Colaborador en la reforma de la Universidad de Baden (introducción del principio de caudillaje). Octubre: rechaza la segunda invitación a Berlín. Verano: última visita a Karl Jaspers.

1934

Disidencias en la facultad y diferencias con el gobierno y los organismos del Partido provocan en abril su dimisión del cargo de rector. Verano: planificación de una Academia de Profesores en Berlín.

1936

Termina el intercambio epistolar con Jaspers. Conferencia en Zürich: *El origen de la obra de arte*. Conferencia en Roma: *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Encuentro con Karl Löwith.

1936-1940

En varias lecciones sobre Nietzsche, Heidegger hace una confrontación crítica con la idea del poder en el nacionalsocialismo. Es vigilado por la Gestapo.

1936-1938

Surgen las *Aportaciones a la filosofía (Sobre el evento)*, con propósito de su publicación posterior.

1937

Heidegger rechaza la participación en el Congreso Internacional de Filosofía de París.

1944

Noviembre: llamado a la compañía popular de asalto.

1945

Enero-febrero: en Messkirch, para ordenar manuscritos y guardarlos en lugar seguro.

1945

Abril-junio: la Facultad de Filosofía se establece en el castillo de Wildenstein (junto a Beuron, valle del Danubio). Julio: Heidegger, ante la comisión de depuración. Oficiales de las tropas francesas de ocupación interesados en la filosofía entran en contacto con Heidegger. Fracasa el plan de un encuentro con Sartre. Intercambio epistolar con Sartre. Comienza la amistad con Jean Beaufret.

1946

El informe de Jaspers. Se dicta contra Heidegger la prohibición de enseñanza (hasta 1949). Comienza la amistad con Medard Boss. *Carta sobre el humanismo*, dirigida a Jean Beaufret.

1949

Diciembre: cuatro conferencias en el club de Bremen («La cosa», «El engranaje», «El peligro», «El viraje»).

1950

Serie de conferencias en el sanatorio de Bühlerhöhe y en la Academia Bávara de las Bellas Artes.

1950

Febrero: Hannah Arendt visita a Heidegger. Se renuevan el intercambio epistolar y la amistad. Se reanuda también el contacto epistolar con Karl Jaspers.

1951-1952

Heidegger se incorpora de nuevo a la actividad docente.

1952

Segunda visita de Hannah Arendt.

1953

Conferencia en la Academia de Munich: *La pregunta por la técnica*. Comienza la carrera de Heidegger después de la guerra. Amistad con Erhart Kästner.

1955

Desasimiento: Conferencia en Messkirch con motivo de la fiesta en honor de Conradin Kreutzer. Conferencia en Cérisy-la-Salle.

1957
Conferencia en Aix-en-Provence. Conoce a René Char.

1959
Comienzan los seminarios de Zollikon, con Medard Boss.

1959
Nombrado ciudadano de honor de Messkirch el 27 de septiembre.

1962
Primer viaje a Grecia.

1964
Aparece el panfleto de Adorno contra Heidegger bajo el título de *Jerga de la autenticidad*.

1966
Primer seminario en Le Thor. Continuación en Zähringen los años 1968, 1969 y 1973.

1966
La conversación de *Der Spiegel* (publicada después de la muerte de Heidegger).

1967
Hannah Arendt visita a Heidegger. Desde entonces lo visitará cada año.

1975
Aparece el primer tomo de la edición completa de las obras.

1976
Heidegger muere el 26 de mayo y es enterrado en Messkirch el día 28.

Bibliografía

Adorno, Theodor W., *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Frankfurt, 1963.

— *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt, 1964.

— *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt, 1974.

— *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966. [Trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1975].

— *Noten zur Literatur I*, Frankfurt, 1965.

— *Noten zur Literatur II*, Frankfurt, 1965. [Trad. esp.: *Notas de literatura*, Ariel, Barcelona, 1972].

— *Ohne Leitbild. Parva Ästhetica*, Frankfurt, 1967.

— y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* Frankfurt, 1969. [Trad. esp.:

Dialéctica de la Ilustración, Trotta, Madrid, 1994].

Altwegg, Jürg (ed.), *Die Heidegger Kontroverse*, Frankfurt, 1988.

— *Heidegger in Frankreich-und zurück*?, en: Altwegg (ed.), *Die Heidegger Kontroverse*.

Améry, Jean, *Jargon der Dialektik*, en: H. Glaser (ed.), *Bundesrepublikanisches Lesebuch*.

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Munich, 1986. [Trad. esp.: *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 1967].

— *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Munich, 1986. [Trad. esp.: *Orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1987, 3 vols].

— *Freiheit und Politik*, en: *Die neue Rundschau*, n.º 69 (1958).

— *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, en: G. Neske y E. Kettering (eds.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*.

— *Menschen in finsteren Zeiten*, Munich, 1983. [Trad. esp.: *Hombres en tiempo de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1989].
— *Rabel Warnhagen*, Frankfurt, 1975.
— *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Munich, 1981.
— *Vom Leben des Geistes. Das Denken*, Munich, 1989.
— *Vom Leben des Geistes. Das Wollen*, Munich, 1989. [Trad. esp.: *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984].
— *Was ist Existenzphilosophie*?, Frankfurt, 1990.
— *Was ist Politik*?, Munich, 1993.
— *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin, 1986.
Baeumler, Alfred, *Hitler und der Nationalsozialismus. Aufzeichnungen von 1945-1947*, en: *Der Pfahl Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft*, Munich, 1991.
— *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Berlin, 1931.
Ball, Hugo, *Die Flucht aus der Zeit*, Zürich, 1992.
Barash, Jeffrey Andrew, *Die Auslegung der Öffentlichen Welt als politisches Problem*, en: D. Papenfuss y Otto Pöggeler (eds.), *Zur philosophische Aktualität Heideggers*, vol. 2.
Barth, Karl, *Römerbrief*, Zürich, 1984 (1922).
Baumann, Gerhart, *Erinnerungen an Paul Celan*, Frankfurt, 1992.
Becker, Josef y Ruth (ed.), *Hitlers Machtergreifung. Dokumente vom Machtantritt Hitlers*, Munich, 1983.
Benda, Julien, *Der Verrat der Intellektuellen*, Frankfurt-Berlin, 1983.
Benjamin, Walter, *Das Passagen-Werk. Gessamelte Schriften*, vol. 5, Frankfurt, 1982.
Benn, Gottfried, *Briefe an F. W. Oelze*, 2 vols., Frankfurt, 1982.
— *Werke* 4 vols., Wiesbaden, 1961.
Bense, Max, *Technische Existenz*, Stuttgart, 1950.
Berdiáev, Nikolái, *Das neue Mittelalter*, Darmastadt, 1927.
Biemel, Walter y Hans Saner (ed.), *Briefwechsel Martin Heidegger, Karl Jaspers*, Frankfurt-Munich, 1990.
Bloch, Ernst, *Geist der Utopie*, Frankfurt, 1978.
— *Spuren*, Frankfurt, 1964.

Bollnow, Otto Friedrich, *Gespräche in Davos*, en: G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*.

Braig, Carl, *Was soll der Gebildete von dem Modernismus wissen*?, en: D. Thomä (ed.), *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*.

Braun, Luzia, *Da-da-dasein. Fritz Heidegger: Holzwege zur Sprache*, en: *Die Zeit*, n.º 39, 22 de septiembre de 1989.

Bry, Carl Christian, *Verkappte Religionen*, Nördlingen, 1988.

Buggenhagen, Arnold von, *Philosophische Autobiographie*, Meisenheim, 1975.

Buhr, Heinrich, *Der weltliche Theologe*, en: G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*.

Camus, Albert, *Der Mythos von Sisyphos*, Hamburgo, 1959. [Trad. esp.: *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, Madrid, 1996].

Char, René, *Eindrücke von früher*, en: G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*.

Cohen-Solal, Anne, *Sartre*, Hamburgo, 1988.

Dehn, Günther, *Die alte Zeit, die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen*, Munich, 1962.

Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt, 1981.

Endres, Elisabeth, *Edith Stein*, Munich, 1987.

Ettinger, Elzbieta, *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Eine Geschichte*, Munich, 1994. [Trad. esp.: *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, Tusquets Editores, Barcelona, col. Andanzas, 281, 1996].

Falk, Walter, *Literatur vor dem ersten Weltkrieg*, en: A. Nitschke *et al*. (ed.), *Jahrhundertwende*, vol. 1.

Farías, Víctor, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt, 1987. [Trad. esp.: *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona, 1989].

Fest, Joachim C., *Hitler*, Frankfurt, 1973. [Trad. esp.: *Hitler. Un estudio sobre el miedo*, Noguer y Caralt, Barcelona, 1974].

Freud, Sigmund, *Werke. Studienausgabe*. 10 vols. más uno de apéndices, Frankfurt, 1969. [Trad. esp.: *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1975].

Gadamer, Hans-Georg, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt, 1977.
— *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, en: O. Pöggeler (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*.
— *Hegel-Husserl-Heidegger,* Tubinga, 1987.
Gehlen, Arnold, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, 1963.
Gethman-Siefert, Annemarie y Otto Pöggeler (ed.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt, 1988.
Glaser, Hermann (ed.), *Bundesrepublikanisches Lesebuch. Drei Jahrzehnte geistiger Auseinandersetzung* Munich, 1978.
— *Kleine Kulturgeschichte der Bundesrepublik*, Munich, 1991.
— *Sigmund Freuds Zwanzigstes Jahrhundert*, Munich, 1976.
Graf von Krockow, Christian, *Die Deutschen in ihrem Jahrhundert*, Hamburgo, 1990.
Grass, Günter, *Hundejahre*, Neuwied, 1979. [Trad. esp.: *Años de perro*, Alfaguara, Madrid, 1978].
Gröber, Conrad, *Der Altkatholizismus in Messkirch*, Friburgo, 1934.
Habermas, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1987. [Trad. esp.: *Perfiles político-filosóficos*, Taurus, Madrid, 1986].
Haffner, Sebastian, *Anmerkungen zu Hitler*, Frankfurt, 1981.
— *Von Bismarck zu Hitler*, Munich, 1987.
Hass, Ulrike, *Militante Pastorale. Zur Literatur der antimodernen Bewegung* Munich, 1993.
Heisenberg, Werner, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburgo, 1955. [Trad. esp.: *Imagen de la naturaleza en la física actual*, Orbis, Barcelona, 1988].
Hermann, Armin, «Auf eine höhere Stufe des Daseins erheben», *Naturwissenschaft und Technik*, en: A. Nitschke *et al*. (ed.), *Jahrhundertwende*, vol. 1, pág. 312.
Hofmannsthal, Hugo von, *Gesammelte Werke*, 10 vols., Frankfurt, 1979.
Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke und Briefe*, 2 vols., edición de G. Mieth, Munich, 1970.
Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana*, vol. 1. La Haya, 1950. [Trad. esp.: *Meditaciones*

cartesianas, Tecnos, Madrid, 1986].
— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. 1, Halle, 1928. [Trad. esp.: *Ideas relativas a la fenomenología pura y filosofia fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1993].
— *Die Konstitution der geistigen Welt*, Hamburgo, 1984.
— *Die Krisis der empirischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburgo, 1977. [Trad. esp.: *La crisis de las ciencias europeas*, Crítica, Barcelona, 1991].
— *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt, 1965.
James, William, *Der Wille zum Glauben*, en: Ekkehard Martens (ed.), *Texte der Philosophie des Pragmatismus*, Stuttgart, 1975.
Jaspers, Karl, *Notizen zu Martin Heidegger*, Munich, 1978. [Trad. esp.: *Notas sobre Heidegger*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1990].
— *Philosophische Autobiographie*, Munich, 1984.
— *Die Schuldfrage*, Munich, 1987.
Jünger, Ernst, *Der Arbeiter*, Stuttgart, 1981. [Trad. esp.: *El trabajador*, Tusquets Editores, Barcelona, col. Ensayo 11, 1993].
Jünger, F. G., *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt, 1953.
Kiefer, Wilhelm, *Schwäbisches und alemannisches Land*, Weissenhorn, 1975.
Köhler, Lotte y Hans Saner (ed.), *Briefwechsel Hannah Arendt, Karl Jaspers*, Munich, 1985.
Kojève, Alexander, *Hegel*, Frankfurt, 1988.
Kommereil, Max, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, Frankfurt, 1942.
Krieck, Ernst, *Nationalpolitische Erziehung*, Berlin, 1933.
— *Volk im Werden*, Berlin, 1933.
Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus*, Frankfurt, 1974.
Laugstien, Thomas, *Philosophieverthältnisse im deutschen Faschismus*, Hamburgo, 1990.
Leithäuser, Joachim G., *Im Gruselkabinett der Technik*, en: *Der Monat*, n.º 29 (1959).
Lilla, Mark, *Das Ende der Philosophie*, en: *Merkur*, n.º 514 (1992).

Linse, Ulrich, *Barfüssige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre*, Berlin, 1983.

Löwith, Karl, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Frankfurt, 1989. [Trad. esp.: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Visor, Madrid, 1993].

Mann, Thomas, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt, 1988. [Trad. esp.: *Consideraciones de un apolítico*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1978].

— *Doktor Faustus*, Frankfurt, 1986. [Trad. esp.: *Doktor Faustus*, Edhasa, Barce lona, 1992].

— *Das essayistische Werk in acht Bänden*, Frankfurt, 1968.

Marcuse, Ludwig, *Mein zwanzigstes Jahrhundert*, Zürich, 1975.

Martin, Bernd (ed.), *Martin Heidegger und das «Dritte Reich»*, Darmstadt, 1989.

Mehring, Reinhard, *Heideggers Uberlieferungsgeschick*, Würzburg, 1992.

Meja, Volker y Nico Stehr (eds.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Frankfurt, 1982.

Melville, Hermán, *Moby-Dick*, Hamburgo, 1984. [Trad. esp.: *Moby-Dick*, Planeta, Barcelona, 1992].

Mörchen, Hermann, *Aufzeichnungen* (inédito).

Müller, Andreas, *Der Scheinwerfer. Anekdoten und Geschichten um Fritz Heidegger*, Messkirch, 1989.

Müller, Max, *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, en: G. Neske y E. Kettering (ed.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*.

— *Erinnerungen an Husserl*, en: H. R. Sepp (ed.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*.

Müller-Lauter, Wolfgang, *Über den Umgang mit Nietzsche*, en: *Sinn und Form* 1991, 5.

Musil, Robert, *Bücher und Literatur. Essays*, Hamburgo, 1982.

— *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburgo, 1960. [Trad. esp.: *El hombre sin atributos*, Seix-Barral, Barcelona, 1990].

Natorp, Paul, *Philosophie und Pädagogik*, Marburgo, 1909.

Neske, Günther (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, 1977.

— y Emil Kettering (eds.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, 1988.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kristische Studienausgabe*, 15 vols, Munich, 1980. [Trad. esp.: *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1964, 5 vols].

— *Der Wille zur Macht*, Frankfurt, 1992.

Nitschke, August *et al*. (ed.), *Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne*, 2 vols., Hamburgo, 1990.

Noack, Paul, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Berlin, 1993.

Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt-Nueva York, 1988. [Trad. esp.: *Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.]

— *Edmund Husserl und die Universität Freiburg* en: Hans R. Sepp (ed.), *Edmund*

Husserl und die phänomenologische Bewegung.

Papenfuss, Dietrich y Otto Pöggeler (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, 3 vols., Frankfurt, 1990.

Petzet, Heinrich Wiegand, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger*, Frankfurt, 1983.

Picht, Georg, *Die Macht des Denkens*, en: G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*.

Platón, *Politeia. Werke in zehn Bänden*, Frankfurt, 1991, vol. 5. [Trad. esp.: *La república*, en: *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1993].

Plessner, Helmuth, *Macht und menschliche Natur*, en: Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt, 1979.

— *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 1975.

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1983 (tercera edición, ampliada, 1990). [Trad. esp.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1993].

— (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein, 1984.

— *Heideggers politisches Selbstverständnis*, en: A. Gethmann-Siefert y Otto Pög geler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*.
— *Spur des Wortes. Zur Lyrik Paul Celans*, Friburgo, 1986.
Poliakov, Léon y Joseph Wulf (eds.), *Das Dritte Reich und seine Denker*, Berlin, 1959.
Proust, Marcel, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Frankfurt, 1978. [Trad.
esp.: *En busca del tiempo perdido*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, 7 vols]. Rathenau, Walter, *Zur Kritik der Zeit*, Berlin, 1912 (1925).
Reinhardt, Stefan (ed.), *Lesebuch. Weimarer Republik*, Berlin, 1982.
Rickert, Heinrich, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Friburgo, 1926 (1910).
— *Die Philosophie des Lebens*, Tubinga, 1922.
Rilke, Rainer Maria, *Werke*, 6 vols., Frankfurt, 1987.
Ringer, Fritz K., *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, Munich, 1987. [Trad. esp.: *El ocaso de los mandarines alemanes: la comunidad académica alemana desde 1890-1933*, Ediciones Pomarés-Corredor, Barcelona, 1995].
Rombach, Heinrich, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, Friburgo, 1980.
Salin, Edgar, *Hölderlin im Georgekreis*, Godesberg, 1950.
Sartre, Jean-Paul, *Der Ekel*, Reinbek, Hamburgo, 1993. [Trad. esp.: *La náusea*, Alianza Editorial, Madrid, 1996].
— *Ist der Existentialismus ein Humanismus*?, en: Sartre, *Drei Essays*, Berlin, 1977.
[Trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1992].
— *Das Sein und das Nichts*, Hamburgo, 1993. [Trad. esp.: *El ser y la nada*,
Alianza Editorial, Madrid, 1989].
— *Die Transzendenz des Ego* (1936), Hamburgo, 1982. [Trad. esp.: *Trascendencia del ego*, Dilema, Barcelona, 1981].
Scheler, Max, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Leipzig, 1915.

— *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn, 1991.
— *Vom Umsturz der Werte*, Berna, 1955.
Schmitt, Carl, *Politische Romantik*, Berlin, 1925.
— *Politische Theologie*, Berlin, 1922.
Schneeberger, Guido, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berna, 1962.
Schneider, Reinhold, *Der Unzerstörbare*, Friburgo, 1945.
Schopenhauer, Arthur, *Der Briefwechsel mit Goethe*, Zürich, 1992.
Schwan, Alexander, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen, 1989. Sepp, Hans Rainer (ed.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*.
Zeugnisse in Text und Bild, Friburgo, 1988.
Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes*, Frankfurt, 1989. [Trad. esp.: *Filosofía del dinero*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1976].
Sloterdijk, Peter, *Kritik der Zynischen Vernunft*, Frankfurt, 1983. [Trad. esp.: *Crítica de la razón cínica*, Taurus, Madrid, 1989, 2 vols].
Sontheimer, Kurt, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, Munich, 1978 (1992).
Spengler, Oswald, *Der Mensch und die Technik. Beiträge zu einer Philosophie des Lebens*, Munich, 1931. [Trad. esp.: *El hombre y la técnica y otros ensayos*. Es-pasa-Calpe, Madrid].
Stein, Edith, *Briefe an Roman Ingarden*, Friburgo, 1991.
Thomä, Dieter (ed.), *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*, Frankfurt, 1990.
Tietjen, Hartmut, *Verstrickung und Widerstand* (manuscrito inédito), 1989.
Tillich, Paul, *Die Sozialistische Entscheidung* en: *Werke*, vol. 1, Stuttgart, 1962.
Tönnies, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmastadt, 1991.
Troeltsch, Ernest, *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tubinga, 1925.
Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt, 1983.
Weber, Max, *Der Beruf zur Politik*, en: Weber, *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen Politik*, Stuttgart, 1964.

Weiter, Bernhard, *Erinnerung an ein spätes Gespräch*, en: G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*.

Wiese, Benno von, *Ich erzähle mein Leben*, Frankfurt, 1982.

Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule*, Munich, 1986.

Wundt, Wilhelm, *Sinnliche und übersinnliche Welt*, Leipzig, 1914.

Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. Leben und Werk*, Frankfurt, 1982. [Trad. esp.: *Hannah Arendt*, Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1993].

Zahrnt, Heinz, *Die Sache mit Gott*, Munich, 1988.

Zweig, Stefan, *Die Welt von Gestern*, Frankfurt, 1977. [Trad. esp.: *El mundo de ayer*, Juventud, Barcelona, 1968].

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

Apel, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, 2 vols. Bourdieu, Pierre, *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona, 1992.

Derrida, Jacques, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Pretextos, Valencia, 1989. Elias, Norbert, *Sobre el tiempo*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1989.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1985, 2 vols.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993. — *El pensamiento postmetafisico*, Taurus, Madrid, 1990.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1994.

Pöggler, Otto, *Filosofa y política en Heidegger*, Laia, Barcelona, 1984.

Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1996.

Bibliografía en lengua castellana de Martin Heidegger

CURSOS

Conceptos fundamentales, Alianza Universidad, Madrid, 1989. *Cf*. también: *Conceptos fundamentales*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1994.

Heráclito, Barcelona, Ariel, 1986.

Lógica. Lecciones de Martin Heidegger-semestre verano 1934, Anthropos, Barcelona, 1991.

«La fenomenología del espíritu», de Hegel, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

¿Qué es metafísica?, Laia, Barcelona, 1989.

OBRAS

Acerca del nihilismo: sobre la línea. En: Ernst Jünger y Martin Heidegger: *Hacia la pregunta del ser*, Paidós, Barcelona, 1994.
Caminos de bosque, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
Carta sobre el humanismo, Laia, Barcelona, 1989; Taurus, Madrid, 1970.
Conferencias y artículos, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
De camino al habla, Ediciones el Serbal, Barcelona, 1987.
De la esencia del fundamento, edición castellana en *Martin Heidegger. Ser, verdad y fundamento*, Monte Avila, Caracas, 1968 (*Vom Wesen des Grundes*).
De la esencia de la verdad, Juárez, Buenos Aires, 1970.
El origen de la obra de arte, FCE, México, 1983.
El viraje, traducción castellana en *La técnica y la Kehre*, en *Anales del Seminario de Metafísica*, 24, 1990, págs. 129-163.
Hölderlin y la esencia de la poesía, en *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
Identidad y diferencia, Anthropos, Barcelona, 1988.
Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin, Ariel, Barcelona, 1983.
Introducción a la metafísica, Gedisa, Barcelona, 1995.
Kant y el problema de la metafísica, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1993.
La autoafirmación de la Universidad Alemana, Tecnos, Madrid, 1989.
La cosa, en: *Ideas y valores*, n.º 7-8, 1952-1953, págs. 661-678, y en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 98, 1958, págs. 133-158.
La época de la imagen del mundo, Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1958.
La pregunta por la técnica, en *Epoca de filosofía*, Ediciones Juan Granica, Barcelona, 1985.
La proposición del fundamento, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.
¿Qué es filosofía f, Narcea de Ediciones, Madrid, 1989.
¿Qué significa pensar?, en la revista *Sur*, n.º 215-216, 1952.
Sendas perdidas, Losada, Buenos Aires, 1960, 1979.
Serenidad, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989.
Ser y tiempo, FCE, Madrid, 1987, sexta edición.

Sobre la cuestión del ser, Revista de Occidente, Madrid 1958; *cf*. también *Hacia la pregunta del ser: acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994.

Índice de obras de Martin Heidegger

CONFERENCIAS

Grundbregriffe [Conceptos fundamentales] (1941, GA, vol. 51).

Die Grundbegriffe der Metaphysik [Los conceptos fundamentales de la metafísica] (1929-1930, GA, vols. 29-30).

Die Grundprobleme der Phänomenologie [Los problemas fundamentales de la fenomenología] (1927, GA, vol. 24).

Heraklit (1943, GA, vol. 55).

Hölderlins Hymnen [Himnos de Hölderlin] (1934-1935, GA, vol. 39).

Hölderlins Hymne «Der Ister». [El «Himno al Ister», de Hölderlin] (1942, GA, vol. 53).

Logik [Lógica] (1934) (edición, de Víctor Farías).

Metaphysische Anfangsgründe der Logik [Los primeros fundamentos metafísicos de la lógica] (1928, GA, 26).

Nietzsche, Der Wille zur Macht [Nietzsche. La voluntad de poder]. (1936-1937, GA, vol. 43).

Ontologie [Ontologia] (1923, GA, vol. 63).

Parmenides (1942-1943, GA, vol, 54).

Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles [Interpretación fenomenológica de Aristóteles] (1921-1922, GA, vol. 61).

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs [Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo] (1925, GA, vol. 20).

Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit [Schelling. Sobre la esencia de la libertad humana] (1936, GA, vol. 42).

Vom Wesen der Wahrheit (Platon). [Sobre la esencia de la verdad. Platón] (1931-1932, GA, vol. 34).

Zur Bestimmung der Philosophie [La definición de la filosofía] (1919, GA, vols. 56-57).

OBRAS

Abraham a Sancta Clara (D).

Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen». [Observaciones a la *Psicología de las concepciones del mundo*, de Karl Jaspers].

Aufenthalte [Estancias].

Der Begriff der Zeit [El concepto de tiempo].

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). [Aportaciones a la filosofía. Sobre el evento].

Das Ding [La cosa]. (VA).

Einführung in die Metaphysik [Introducción a la metafísica].

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung [Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin].

Der Feldweg [La senda del campo]. (D).

Die Frage nach der Technik [La pregunta por la técnica].

Frühe Gedichte [Poesías tempranas]. (D).

Gelassenheit [Serenidad].

Geschichte des Zeitbegriffs [Historia del concepto de tiempo].

Grusswort von Martin Heidegger [Saludo de Martin Heidegger].

Hölderlin und das Wesen der Dichtung [Hölderlin y la esencia de la poesía]. (EH).

Holzwege [Sendas perdidas].

Kant und das Problem der Metaphysik [Kant y el problema de la metafísica].

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus [Las categorías y la teoría del significado en Duns Scoto]. (FS).

Die Kehre [El viraje]. (TK).

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus [La doctrina del juicio en el psicologismo]. (FS).

Mein Weg in die Phänomenologie [Mi camino hacia la fenomenología]. (Z).

Neuere Forschungen über Logik [Nuevas investigaciones sobre lógica].

Nietzsche (vols 1 y 2)

Phänomenologie und Theologe [Fenomenología y teología]. (W)

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles [Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles].

Das Realitätproblem in der Phihsophie [El problema de la realidad en la filosofía].

Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinzf [Paisaje creador: ¿Por qué permanecemos en la provincia?].

Sein und Zeit [Ser y tiempo].

Die selbsbehauptung der deutschen Universität [La autoafirmación de la universidad alemana].

Über den Humanismus [Carta sobre el humanismo].

Unterwegs zur Sprache [De camino al habla].

Der Ursprung des Kunstwerkes [El origen de la obra de arte].

Vier Seminare (Le Thor). [Cuatro seminarios. Le Thor].

Vom Geheimnis des Glockentums [Sobre el misterio del campanario].

Vom Wesen des Grundes [Sobre la esencia del fundamento].

Von Wesen der Wahrheit [Sobre la esencia de la verdad].

Was heisst denken? [¿Qué significa pensar?].

Was ist Metaphysik? [¿Qué es metafísica?].

Wege zur Aussprache [Caminos para el cambio de opiniones].

Zollikoner Seminare [Seminarios de Zollikon].
Die Zeit des Weltbildes [La época de la imagen del mundo].
Zur Seinsfrage [Sobre la cuestión del ser].

Índice de materias

Absurdo
Aburrimiento
Admiración
Alienación
Ambigüedad
Americanismo
Angustia
Antisemitismo
Antropología
Apertura
Ateísmo
Auschwitz
Biología
Catolicismo
Ciencia
Claro
Comunidad
Comunismo
Concepción del mundo
Conciencia
Conciencia del yo
Conciencia moral
Contingencia
Cosificación
Cotidiano
Crítica del mundo racionalizado

Cuidado, procurar, velar por
Cuadrado
Cultura
Dadaísmo
Decadencia
Desasimiento, serenidad
Desmitologización
Destino
Dialéctica
Diferencia ontológica
Dinero
Dios, dioses
Embargado
Engranaje
Escolástica
Espíritu
Estado de ánimo, afección, temple
Eterno
Etica
Evento
Existencia
Existencialismo
Existenciarios
Extasis
Hacer
Hecho de estar dado
Herencia
Historia del ser
Historicidad
Historicismo
Horizonte
Humanismo
Idealismo
Imagen del mundo

Inquietante, lo
Intención, intencional
Instante
Intuición
Facticidad
Fe
Fenómeno
Fenomenología
Filosofía de la existencia, *véase* también Existencialismo
Filosofía trascendental
Filosofía de los valores
Gnosis, gnóstico
Grecia
Guerra
Juego, espacio de juego
Juego del mundo
Lenguaje
Liberalismo
Libertad
Lógica
Mal
Marxismo
Matemática
Materialismo
Metafísica
Misterio
Mística
Mito
Modernidad, antimodernismo
Moral
Movimiento de juventud
Movimiento estudiantil
Muerte
Nacimiento, natalidad

Nacionalsocialismo
Nada
Neokantismo
Nihilismo
Numinoso
Objeto, objetividad
Olvido del ser
Ontico-ontológico
Ontología de la diferencia
Pluralismo
Poder
Poder ser, ser posible
Poesía, poetizar
Política, concepto de la
Pragmatismo
Pregunta por el ser
Presencia de espíritu
Principio, comenzar, iniciar
Profetas *ex cathedra*
Propiedad, impropiedad
Protestantismo
Psicologismo
Público
Pueblo
Racismo
Racionalismo
Razón
Realismo
Reducción fenomenológica
Relativismo
Religión
Representación
Revolución
Romanticismo

Sentido del ser
Ser-ahí
Ser a la mano, el uso de las cosas
Ser a la vista, objeto material
Ser arrojado
Ser, del ente
Silencio, callar
Sociedad
Sociología del saber
Sujeto-objeto
Surrealismo
Técnica
Teología
Tiempo, temporalidad
Tierra
Tomismo
Transparencia, autotransparencia
Trascendencia
Uno, se
Vacío
Valores, valorar
Validez, tener validez
Verdad
Viejos católicos
Viraje
Vitalismo
Vivencia originaria
Voluntad, de poder, de voluntad

Índice onomástico

Abraham de Santa Clara
Adalbert de Laón
Adenauer, Konrad
Adorno, Theodor W.
Allgeier, Artur
Aly, Wolfgang
Améry, Jean
Anaxágoras
Anders, Günther
Andreas, Willy
Arendt, Hannah
Aristóteles
Aron, Raimond
Augstein, Rudolf
Agustín, san
Augusto
Bäumer, Gertrud
Baeumker, Clemens
Baeumler, Alfred
Bahr, Hermann
Ball, Hugo
Barth, Heinrich
Barth, Karl
Bataille, Georges
Baum, Vicki
Baumann, Gerhart

Baumgarten, Eduard
Beaufret, Jean
Beckenbauer, Franz
Becker, Carl Heinrich
Becker, Oskar
Benda, Julien
Bender
Benjamin, Walter
Benn, Gottfried
Bense, Max
Berdiáiev, Nikolái
Bergson, Henri
Beringer, Kurt
Bernhard, Príncipe de Sachsen Meiningen
Bloch, Ernst
Blochmann, Elisabeth
Blücher, Heinrich
Böhlendorf, Casimir Ulrich
Böhme, Jakob
Boisseré, Sulpiz
Bollnow, Otto Friedrich
Bonaparte, Napoleón
Bornkamm, Heinrich
Boss, Medard
Braig, Carl
Brandhuber, Camillo
Brecht, Bertolt
Brehier, Émile
Brentano, Clemens
Brentano, Franz
Brock, Werner
Brüning, Heinrich
Bry, Carl Christian
Büchner, Ludwig

Buggenhagen, Arnold von
Buhr, Heinrich
Bultmann, Rudolf
Buytendijk, F. J. J.
Caillois, Roger
Camus, Albert
Carnap, Rudolf
Carossa, Hans
Cassirer, Ernst
Cassirer, Toni
Celan, Paul
Cézanne, Paul
Char, René
Cohen, Hermann
Conrad-Martius, Hedwig
Cristo
Croce, Benedetto
Curtius, Ernst Robert
Czolbe, Heinrich
Darwin, Charles
Dehn, Günther
Demócrito
Descartes, René
Dibelius, Otto
Diehl, Karl
Dietze, Constantin von
Dilthey, Wilhelm
Dionisio
Drews, Arthur
Duns Escoto, Juan
Eckhart, llamado Maestro
Eich, Günter
Elias, Norbert
Eliner, Christoph

Erhard, Ludwig
Ettinger, Elzbieta
Falkenfeld, Helmuth
Farías, Víctor
Fédier, François
Fehrle, Eugen
Feuerbach, Ludwig
Fichte, Johann Gottlieb
Finckenstein (conde)
Fink, Eugen
Finke, Heinrich
Fischer, Eugen
Fischer, Karl
Fischer-Barnicol, Hans A.
Flickenschildt, Elisabeth
Foerster, F. W.
Fraenkel, Eduard
Fränkel, Hilde
Frank, Hans
Freud, Sigmund
Friedrich, Hugo
Gadamer, Hans-Georg
Galilei, Galileo
Gebsattel, Victor von
Gehlen, Arnold
Geiger, Afra
George, Stefan
Geyser, Joseph
Gierke, Otto von
Goethe, Johann Wolfgang von
Gorky, Máximo
Grabbe, Christian Dietrich
Grass, Günter
Grimme, Adolf

Gröber, Conrad
Gross, Walter
Gründgens, Gustaf
Guardini, Romano
Guillermo II
Habermas, Jürgen
Haeckel, Ernst
Haeusser, Ludwig
Haffner, Sebastian
Hamann, Richard
Hamsun, Knut
Hanke
Hartmann, Eduard von
Hartmann, Nicolai
Hebel, Johann Peter
Hecker, Friedrich Franz Karl
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Heidegger, Elfride
Heidegger, Friedrich
Heidegger, Fritz
Heidegger, Hermann
Heidegger, Jörg
Heisenberg, Werner
Heiss, Robert
Hellingrath, Norbert von
Hempel, Hans-Peter
Heráclito
Herriegel, Hermann
Hesiodo
Hessling, Diederich
Heuss, Theodor
Hevesey, Georg von
Heyse, Hans
Higinio, Cayo Julio

Hitler, Adolf
Hitzig (consejero)
Hobbes, Thomas
Hölderlin, Friedrich
Hoffmann, E. T. A.
Hofmannsthal, Hugo von
Homero
Honecker, Martin
Horacio
Horkheimer, Max
Hundhammer, Alois
Hus, Jan
Husserl, Edmund
Husserl, Malwine
Huxley, Aldous
Ibsen, Henrik
Ingarden, Roman
Jacoby, Felix
Jaensch, Erich
James, William
Jaspers, Gertrud
Jaspers, Karl
Jenofonte
Jonas, Hans
Jürgensen, Johannes
Juan Bautista, san
Jünger, Emst
Jünger, Friedrich Georg
Jung, Carl Gustav
Kästner, Erhart
Kästner, Erich
Kafka, Franz
Kaiser, Joseph
Kandinsky, Wassily

Kant, Immanuel
Kaschnitz, Marie Luise
Kaufmann, Fritz
Kelsen, Hans
Kempf, Jakob
Kempner, Robert
Kerber, Franz
Kerény, Karl
Kierkegaard, Soren
Kimmig, Otto
Klages, Ludwig
Knecht, Justus
Könitzer
Kojève, Alexandre
Kommerell, Max
Kojewnikow, Alexandre W., *véase* Kojève, Alexandre
Koyré, Alexandre
Kracauer, Siegfried
Kralik, Richard von
Kraus, Karl
Krebs, Engelbert
Kreutzer, Konstantin
Krieck, Ernst
Kroner, Richard
Lagarde, Paul Anton de
Lampe, Adolf
Lang, Mattháus
Langbehn, Julius
Lange, Friedrich Albert
Lao tse
Lask, Emil
Lasky, Melvin
Laslowski, Ernst
Le Fort, Gertrud von

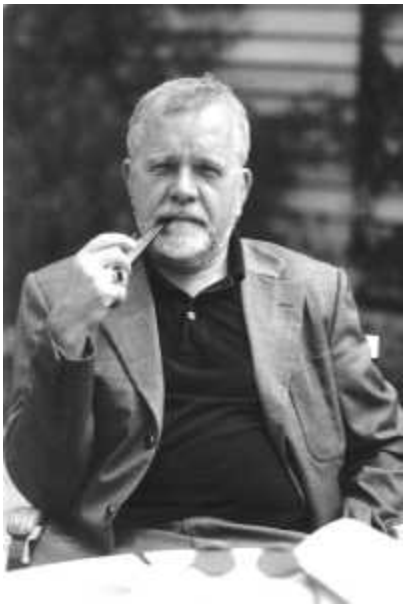
Leibniz, Gottfried Wilhelm
Lern, Stanislaw
Lessing, Gotthold Ephraim
Lipps, Theodor
Löwith, Karl
Lotze, Hermann
Lueger, Karl
Lukács, Georg
Lutero, Martin
Mahnke, Dietrich
Mann, Heinrich
Mann, Thomas
Mannheim, Karl
Mannschen, Heinrich
Mao Tse-tung
Marcel, Gabriel
Marcuse, Herbert
Marcuse, Ludwig
Martin, Bernd
Marx, Karl
Mehring, Walter
Meinecke, Fried
Melanchthon, Philipp
Meller-Markovic, Digne
Melville, Herman
Merleau-Ponty, Maurice Jean Jacques
Meusel, Alfred
Miguel Angel
Misch, Georg
Mitscherlich, Alexander
Mitscherlich, Margarete
Möllendorff, Wilhelm von
Mörchen, Hermann
Moleschott, Jakob

Montaigne, Michel E. de
Mühsam, Erich
Müller, Max
Musil, Robert
Ott, Hugo
Otto, Rudolf
Pablo, san
Palestrina, Giovanni Pierluigi
Parménides
Peirce, Charles
Petri, Elfride, *véase* Heidegger, Elfride
Petzet, Heinrich Wiegand
Pfánder, Alexander
Picht, Georg
Picht-Axenfeld, Edith
Pío XII, papa
Platón
Plessner, Helmuth
Pöggeler, Otto
Proust, Marcel
Nabokov, Vladimir
Natorp, Paul
Newton, Isaac
Nicolás de Cusa
Nietzsche, Friedrich
Nishida, Kitaro
Novalis (Georg von Hardenberg)
Nussbaum
Oehlkers, Friedrich
Oelze, F. W.
Ortega y Gasset, José
Rafael Sanzio
Rathenau, Walther
Reinach, Adolf

Renán, Ernest
Resnais, Alain
Richter, Hellmut
Rickert, Heinrich
Riezler, Kurt
Rilke, Rainer Maria
Ritter, Gerhard
Rosenberg, Alfred
Rosenstock-Huessey, Eugen
Sartre, Jean-Paul
Sauer, Josef
Schadewaldt, Wolfgang
Scheel, Kurt
Scheler, Max
Schelling, Friedrich Wilhelm
Schiller, Friedrich
Schlageter, Leo
Schleiermacher, Friedrich
Schmitt, Carl
Schneider, Arthur
Schneider, Reinhold
Schnurre, Wolfdietrich
Schopenhauer, Arthur
Schubert, Franz
Schwan, Alexander
Schwörer, Victor
Siemens, Werner von
Simmel, Georg
Sloterdijk, Peter
Sócrates
Sófocles
Sonnemann, Ulrich
Spengler, Oswald
Spinoza

Spranger, Eduard
Stadelmann, Rudolf
Stäbel, Oskar
Steiger, Emil
Staudinger, Herrmann
Stein, Edith
Sternberger, Dolf
Stieler, Georg
Streicher, Julius
Stroomann, Gerhard
Struve, Gustav von
Szilasi, Wilhelm
Tales de Mileto
Tellenbach, Gerd
Thurneysen, Eduard
Tillich, Paul
Tomás de Aquino
Tomás de Erfurt
Tönnies, Ferdinand
Toller, Ernst
Tolstoi, León
Towarnicki, Fréderic de
Trakl, Georg
Treitschke, Heinrich von
Troeltsch, Ernst
Tucídides
Ubbelohde, Otto
Uexküll, Jakob von
Vaihinger, Hans
Van Gogh, Vincent
Varnhagen, Rahel
Verlaine, Paul
Vazin, François
Vietta, Egon

Vogt, Karl
Vossler, Karl
Wagner, Richard
Wagner, Robert
Wahl, Jean
Wartenburg, conde Yorc von
Weber, Alfred
Weber, Marianne
Weber, Max
Weil, Eric
Weizsäcker, Carl Friedrich von
Welte, Bernhard
Werfel, Franz
Wessel, Horst
Wiese, Benno von
Wilde, Oscar
Windelband, Wilhelm
Wolf, Erik
Wolf, Georg
Wolf, Christian von
Wolters, Friedrich
Wundt, Wilhelm
Ziegler, Leopold
Zweig, Stefan



RÜDIGER SAFRANSKI (1 de enero de 1945, Rottweil, Baden-Württemberg). Filósofo alemán, con valor propio, pero que destaca especialmente por las magníficas biografías que consigue componer: exposición narrativa completa, exacta densidad conceptual y bella gracia expositiva. Tras su formación inicial, estudió Filosofía, Germanística, Historia e Historia del Arte en la Universidad de Frankfurt y después en la Universidad Libre de Berlín, de la que también fue profesor entre 1972 y 1977. Se doctoró en 1976. Fue coeditor y redactor de la revista Cuadernos de Berlín. En 1987, tras un periodo de labor docente, se dedicó de lleno a la escritura.

Notas

[1] Añadimos entre corchetes la traducción de los títulos alemanes. El lector encontrará una bibliografía de las traducciones al castellano de Martin Heidegger en los apéndices de este libro. Téngase en cuenta asimismo que todas las citas que aparecen a lo largo de la obra, ya se trate de Heidegger o del resto de autores mencionados, pertenecen a las correspondientes ediciones alemanas. *(N. del E.)* <<

[2] Citado en O. Pöggeler, *Heideggers politisches Selbstverständnis*, pág. 41. <<

[3] C. Gröber, *Der Altkatholizismus in Messkirch*, pág. 158. <<

[4] Cit. en A. Müller, *Der Scheinwerfer*, pág. 11. <<

[5] Cit. en A. Müller, *Der Scheinwerfer*, pág. 32. <<

[6] Cit. en A. Müller, *Der Scheinwerfer*, pág. 9. <<

[7] G. Dehn, *Die alte zeit, die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen*, pág. 37.
<<

[8] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 55. <<

[9] G. Dehn, *Die alte zeit, die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen*, pág. 39.
<<

[10] Cit. en W. Kiefer, *Schwäbisches und alemannisches Land*, pág. 324. <<

[11] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 59. <<

[12] Se conoce con este término la investigación realizada después del doctorado y que capacita para la docencia universitaria, aunque no confiere una plaza concreta. *(N. del T)* <<

[13] Cit. en *ibíd.*, pág. 86. <<

[14] H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 86. <<

[15] C. Braig, *Was soll der gebildete von dem Modernismus wissen*?, pág. 37. <<

[16] *Ibíd*. <<

[17] Cit. en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 88. <<

[18] Cit. en *ibíd.*, pág. 89. <<

[19] Cit. en *ibíd.*, pág. 88. <<

[20] cit en *ibíd*. <<

[21] Cit. en *ibíd.*, pág. 86. <<

[22] Cit. en *ibíd*. <<

[23] F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, vol. I, págs. 245 y sigs. <<

[24] Cit. en F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, vol. 2, pág. 557. <<

[25] *Ibíd.*, págs. 897 y sigs. <<

[26] W. James, *Der Wille zum Glauben*, pág. 146. <<

[27] Cit. en A. Hermann, «*Auf eine höhere Stufe des Daseins erheben*», pág. 812. <<

[28] P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik*, pág. 235. <<

[29] *Ibíd.*, pág. 237. <<

[30] H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, pág. 18. <<

[31] G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, pág. 385. <<

[32] *Ibíd.*, pág. 305. <<

[33] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 71. <<

[34] Cit. en *ibíd.*, pág. 70. <<

[35] *Ibíd.*, pág. 73. <<

[36] Cit. en *ibíd.*, pág. 75. <<

[37] Cit. en *ibíd.*, pág. 76. <<

[38] Cit. en *ibíd*. <<

[39] Se denomina así en Alemania al profesor universitario que todavía no es funcionario y recibe el encargo o el permiso para impartir cursos en la universidad. *(N. del T.)* <<

[40] Cit. en *ibíd.*, pág. 81. <<

[41] Cit. en *ibíd*. <<

[42] Cit. en *ibíd*. <<

[43] Cit. en *ibíd*. <<

[44] Cit. en *ibíd.*, pág. 80. <<

[45] Cit. en *ibíd.*, pág. 80. <<

[46] *Ibíd*. <<

[47] Cit. en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 90. <<

[48] H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, pág. 155. <<

[49] W. Dilthey, *Der Aufiau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. <<

[50] M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, pág. 323. <<

[51] Cit. en *ibíd*. <<

[52] Cit. en *ibíd*. <<

[53] *Ibíd.*, pág. 339. <<

[54] L. Marcuse, *Mein zwanzigztes Jarhundert*, pág. 30. <<

[55] *Ibíd*. <<

[56] V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 97. <<

[57] Cit. en W. Falk, *Literatur vor dem Ersten Wetkrieg*, pág. 247. <<

[58] Cit. en C. v. Krockow, *Die Deutschen in ihrem Jarhundert*, pág. 101. <<

[59] Cit. en F. Ringer, *Die Gelehrten*, pág. 171. <<

[60] T. Mann, *Batrachtungen eines Unpolitischen*, pág. 1421. <<

[61] M. Scheler, *Der Genius des Krieges*, pág. 136. <<

[62] Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa*, pág. 39. <<

[63] Cit. en H. Glaser, *Sigmund Freuds zwanzigstes Jahrhundert*, pág. 187.
<<

[64] M. Scheler, *Der genius des Krieges*, pág. 144. <<

[65] M. Weber, *Der Beruf zur Politik*. <<

[66] Cf. C. Schmitt, *Politische Romantik*. <<

[67] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 82. <<

[68] Cit. en *ibíd.*, pág. 87. <<

[69] Cit. en *ibíd.*, pág. 91. <<

[70] Cit. en *ibíd*., pág. 106. <<

[71] Cit. en *ibíd.*, pág. 92. <<

[72] Cit. en *ibíd.*, pág. 93. <<

[73] Cit. en *ibídí*, pág. 90. <<

[74] Cit. en *ibíd.*, pág. 99. <<

[75] Cit. en *ibíd.*, pág. 101. <<

[76] Cit. en *ibíd.*, pág. 116. <<

[77] Cit. en H. R. Sepp (ed.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, pág. 13. <<

[78] Cit. en E. Endres, *Edith Stein*, pág 87. <<

[79] Hugo von Hofmannsthal, *Gesammelte Werke*, vol. 7, pág. 465. <<

[80] Cit. en H. R. Sepp (ed.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, pág. 42. <<

[81] Cit. en *ibíd.*, pág. 61. <<

[82] Cit. en *ibíd.*, pág. 42. <<

[83] S. Zweig, *Die Weh von Gestern*, pág. 14. <<

[84] Cit. en H. R. Sepp (ed.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, pág. 66. <<

[85] R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, pág. 9. <<

[86] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, pág. 183. <<

[87] Cit. en H. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, pág. 48. <<

[88] J. P. Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, págs. 33 y sigs. <<

[89] Cit. en H. R. Sepp (ed.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, pág. 63. <<

[90] H. G. Gadamner, cit. en *ibíd.*, pág 15. <<

[91] E. Husserl, *Ideen zu einer Pänomenologie*, pág. 118. <<

[92] Cit. en H. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, pág. 52. <<

[93] Cit. en *ibíd.*, pág 71. <<

[94] Mayumi Haga, cit. en H. R. Sepp (ed.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, pág 18. <<

[95] M. Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, vol. 1, pág. 12. <<

[96] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 102. <<

[97] Cit. en *ibíd*., pág. 104. <<

[98] Cit. en *ibíd*. <<

[99] E. Stern, *Briefe an Roman Ingarden*, pág. 108. <<

[100] El movimiento de la juventud alemana se reunió en 1913 por primera vez en la ciudad de Hohenmeissen. La «fórmula» se refiere al juramento prestado por dicho movimiento de no traicionar nunca los valores de la juventud. *(N. del T.)* <<

[101] K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, pág. 17. <<

[102] M. Weber, *Soziologie-Weltgeschichtliche analysen-Politik*, pág 322. <<

[103] *Ibíd.*, pág. 338. <<

[104] Cit. en F. K. Ringer, *Die Gelehrten*, pág. 320. <<

[105] U. Linse, *Barfüssige Propheten*, pág. 27. <<

[106] *Cf. ibíd.* <<

[107] F. K. Ringer, *Die Gelehrten*, pág. 328. <<

[108] H. Ball, *Die Flucht aus der Zeit*, pág. 100. <<

[109] E. Bloch, *Geist der Utopie*, pág. 245. <<

[110] *Ibíd.*, pág. 19. <<

[111] W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, pág. 10. <<

[112] W. Wundt, *Sinnliche und übersinnliche Welt*, pág. 147. <<

[113] E. Bloch, *Spuren*, pág. 284. <<

[114] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 106. <<

[115] Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, págs. 36 y sigs. <<

[116] K. Barth, *Römerbrief*, pág. 315. <<

[117] *Ibíd.*, pág. 279. <<

[118] K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, pág. 92. <<

[119] *Ibíd.*, pág. 34. <<

[120] K. Löwith, *Mein Leben in Deutscheland*, pág. 30. <<

[121] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 121. <<

[122] Cit. en *ibíd.*, pág. 122. <<

[123] Cit. en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 104. <<

[124] H. Mörchen, *Aufzeichnungen*. <<

[125] H. G. Gadamer. *Philosophische Lehrjahre*, pág. 22. <<

[126] Cit. en G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, pág. 112. <<

[127] *Ibíd*. <<

[128] T. Mann, *Doktor Faustus*, pág. 162. <<

[129] A. von Buggenhagen, *Philosophische Autobiographie*, pág. 134. <<

[130] *Ibíd.*, pág. 11. <<

[131] *Ibíd*. <<

[132] H. Mörchen, *Aufzeichnungen*, pág. 4. <<

[133] H. G. Gadamer, *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, pág. 169. <<

[134] H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, pág. 245. <<

[135] H. Harendt, *Martin Heidegger wird achtzig Jahre alt*, págs. 235 y 237.
<<

[136] B. von Wiese, *Ich erzähle mein Leben*, pág. 88. <<

[137] Cit. en Young Bruehl, *Hannah Arendt*, pág. 97. <<

[138] El autor hace referencia al libro de Elzbieta Ettinger titulado *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, publicado por Tusquets Editores, col. Andanzas n.º 281, Barcelona, septiembre, 1996. Traducción de Daniel Najmías. *(N. del E.)* <<

[139] Cit. en *ibíd.*, pág. 97. <<

[140] Cit. en E. Ettinger, *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, pág. 111 <<

[141] Cit. en *ibíd*., pág. 31. <<

[142] H. Arendt, *Rabel Vamhagen*, pág. 84. <<

[143] Cit. en E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pág. 348. <<

[144] Cit. en BwHJ, pág. 232. <<

[145] H. Mörchen, *Aufzeichnungen*. <<

[146] C. Bry, *Verkappte Religionen*, pág. 33. <<

[147] S. Freud, *Werke*, vol. 9, pág. 270. <<

[148] H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, pág. 288. <<

[149] *Ibíd.*, pág. 292. <<

[150] A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, pág. 245. <<

[151] R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, pág. 217. <<

[152] F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, págs. 3 y sigs. <<

[153] H. Ball, *Die Flucht aus der Zeit*, pág. 156. <<

[154] W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, pág. 1250. <<

[155] O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, pág. 27. <<

[156] F. Nietzsche. <<

[157] C. Schmitt, *Politische Theologie*, pág. 14. <<

[158] *Ibíd.*, pág. 31. <<

[159] P. Tillich, *Die Sozialistische Entscheidung*, pág. 252. <<

[160] C. Schmitt, *Politische Theologie*, pág. 11. <<

[161] *Ibíd*. <<

[162] H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, pág. 18. <<

[163] Cit. en E. Ettinger, *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, pág. 41. 222 «*Uno de los…*», E. Jünger, *Der Arbeiter*, pág. 42. <<

[164] Publicado por Tusquets Editores, col. Ensayo n.º 11, Barcelona, 1993. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. *(N. del E.)* <<

[165] O. F. Bollnow, *Gespräche in Davos*, pág. 28. <<

[166] Cit. en G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, pág. 4. 225 «*su rechazo*…», cit. en *ibíd*., pág. 7. <<

[167] Cit. en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 118. <<

[168] Cit. en K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarere Republik*, pág. 53. <<

[169] W. Rathenau, *Zur Kritk der Zeit*, pág. 17. <<

[170] En R. Musil, *Bücher und Literatur. Essays*. <<

[171] Cit. en K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, pág. 181. <<

[172] Cit. en *ibíd.*, pág. 145. <<

[173] N. Berdiáiev, *Das neue Mittelalter*, pág. 107. <<

[174] Cit. en K. Sontheimer, *Antidemokratischen Denken in der Weimarer Republik*, pág. 41. <<

[175] T. Mann, *Das essayistische Werk*, vol. 2, pág. 192. <<

[176] S. Reinhardt (ed.), *Lesebuch. Weimarer Republik*, pág. 173. <<

[177] M. Scheler, *Die Stellung des menschen im Kosmos*, pág. 92. <<

[178] *Ibíd*. <<

[179] H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, pág. 286. <<

[180] *Ibíd.*, pág. 284. <<

[181] V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 123. <<

[182] Cit. en *ibíd*. <<

[183] Cit. en *ibíd.*, pag. 124. <<

[184] Apéndice del BwHB, pág. 144. <<

[185] Cit. en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 125. <<

[186] en V. Meja, N. Stehr (ed.), *Der Streit um die Wissensoziologie*, vol. 1, pág. 388. <<

[187] *Ibíd.*, pág. 403. <<

[188] *Ibíd.*, pág. 335. <<

[189] Platón, *Politeia*, pág. 467. <<

[190] Heinrich Brüning, político centrista, fue canciller del Reich en 1930 y dimitió al triunfar los nacionalsocialistas. *(N. del T.)* <<

[191] Boxheim: en 1931 los nacionalsocialistas preparan el *Documento de Boxhäm*, que debía entrar en acción si llegara a producirse un intento de revolución comunista. *(N. del T.)* <<

[192] H. Mörchen, *Aufzeichnungen*. <<

[193] M. Müller, *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, pág. 193.
<<

[194] Carta (no publicada) a Hans Peter Hempel. <<

[195] M. Müller, *Martin Heidegger. Ein Phihsoph und die Politik*, pág. 198.
<<

[196] Cit. en J. y R. Becker (ed.), *Hitlers Machtergreifung*, pág. 311. <<

[197] Cit. en *ibíd*. <<

[198] S. Haffner, *Von Bismarck zu Hitler*, pág. 219. <<

[199] Citado en J. y R. Becker (ed.), *Hitlers Machtergreifung*, pág. 307. <<

[200] Cit. en *ibíd.*, pág. 308. <<

[201] Cit. en G. Picht, *Die Macht des Denkens*, pág. 199. <<

[202] G. Benn, *Werke*, tomo 4, pág. 246. <<

[203] K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, pág. 101. <<

[204] *Ibíd*. <<

[205] En B. Martin (ed.), *Martin Heidegger und das «Dritte Reich»*, pág. 180. <<

[206] *Ibíd.*, pág. 181. <<

[207] H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, pág. 528. <<

[208] *Ibíd.*, pág. 532. <<

[209] Cit. en C. Fest, *Hitler*, pág. 525. <<

[210] B. Martin (ed.), *Martin Heidegger und das «Dritte Reich»*, pág. 202. <<

[211] K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, pág. 101. <<

[212] B. Martin (ed.), *Martin Heidegger und das «Dritte Reich»*, pág. 177.
<<

[213] *Ibíd*. <<

[214] E. Krieck, *Volk und Werden*, págs. 328 y sigs. <<

[215] *Ibíd*. <<

[216] Cit. en T. Laugstein, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, pág. 45. <<

[217] Cit. en *ibíd.*, pág. 41. <<

[218] Cit. en *ibíd.*, pág. 47. <<

[219] B. Martin (ed.), *Martin Heidegger und das «Dritte Reich»*, pág. 165.
<<

[220] H. Tietjen, *Verstrickung und Widerstand*. <<

[221] H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 142.
<<

[222] H. Tietjen, *Verstrickung und Widerstand*. <<

[223] H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 165.
<<

[224] *Ibíd.*, pág. 166. <<

[225] Cit. en B. Martin (ed.), *Martin Heidegger und das «Dritte Reich»*, pág. 166. <<

[226] Cit. en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág 121. <<

[227] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 149. <<

[228] F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *Sämtliche Werke*, vol. 4, pág. 20. <<

[229] A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel mit Goethe*, pág. 15. <<

[230] Cit. en U. Hass, *Militante Pastorale*, pág. 31. <<

[231] V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 167. <<

[232] Cit. en *ibíd.*, pág. 165. <<

[233] Cit. en *ibíd*. <<

[234] Cit. en *ibíd.*, pág. 167. <<

[235] Cit. en *ibíd*. <<

[236] Cit. en *ibíd.*, pág. 201. <<

[237] K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, pág. 101. <<

[238] K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, pág. 182. <<

[239] BwHJ, *Anmerkungen*, pág. 260. <<

[240] Documentado en el mismo lugar, págs. 159 y sigs. <<

[241] *Ibíd.*, pág. 260. <<

[242] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 152. <<

[243] Cit. en *ibíd*. <<

[244] Cit. en *ibíd.*, pág. 171. <<

[245] Cit. en *ibíd*. <<

[246] Cit. en *ibíd.*, pág. 178. <<

[247] E. Ettinger, *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, pág. 42. <<

[248] S. Haffner, *Anmerkungen zu Hitler*, pág. 91. <<

[249] En *Die Zeit*, Nr. 52 (22 de diciembre de 1989), publicado por Ulrich Sieg. <<

[250] M. Müller, *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, pág. 204.
<<

[251] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 199. <<

[252] BwHJ, pág. 271. <<

[253] M. Müller, *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, pág 205.
<<

[254] Cit. en *ibíd*. <<

[255] M. Müller, *Erinnerungen an Husserl*, pág. 37. <<

[256] *Ibíd.*, pág. 38. <<

[257] H. Ott, *Edmund Husserl und die Universität Freiburg*, pág. 102. <<

[258] V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 212. <<

[259] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu sener Biographie*, pág. 165. <<

[260] Cit. en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, págs. 185 y sigs. <<

[261] Cit. en *ibíd.*, pág. 203. <<

[262] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 216. <<

[263] Cit. en *ibíd.*, pág. 218. <<

[264] H. Buhr, *Der weltliche Theologe*, pág. 53. <<

[265] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, págs. 221 y sigs. <<

[266] H. Arendt, *Was ist Politik*?, pág. 9. <<

[267] V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 227. <<

[268] Cit. en *ibíd.*, pág. 232. <<

[269] Cit. en *ibíd*. <<

[270] Cit. en *ibíd*. <<

[271] Cit. en G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, pág. 225. <<

[272] V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 234. <<

[273] Cit. en T. Leugstein, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, pág. 49. <<

[274] Cit. en *ibíd.*, pág. 88. <<

[275] Cit. en L. Poliakov, J. Wulf (ed.), *Das Dritte Reich und seine Denker*, pág. 548. <<

[276] H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 228.
<<

[277] Cit. en A. Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, pág. 219. <<

[278] Cit. en B. Martin (ed.), *Martin Heidegger und das «Dritte Reich»*, pág. 179. <<

[279] Cit. en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 247. <<

[280] Cit. en *ibíd.*, pág. 283. <<

[281] K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, pág. 15. <<

[282] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 203. <<

[283] *Ibíd.*, pág. 205. <<

[284] Cit. en *ibíd*., pág. 207. <<

[285] *Ibíd.*, pág. 208. <<

[286] Cit. en *ibíd.*, pág. 212. <<

[287] Cit. en H. Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken*, pág. 196. <<

[288] F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, págs. 297 y sigs. <<

[289] Cit. en T. Laugstien, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, pág. 88. <<

[290] V. Farías, *Heidegger und den Nationalsozialismus*, pág. 273. <<

[291] Cit. en *ibíd.*, pág. 274. <<

[292] Cit. en *ibíd.*, pág. 276. <<

[293] Cit. en *ibíd.*, pág. 278. <<

[294] K. Löwith, *Mein leben in Deutschland*, pág. 58. <<

[295] E. Salín, *Hölderlin im Georgekreis*, pág. 13. <<

[296] M. Kommerell, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, pág. 5. <<

[297] F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, vol. 1, pág. 738. <<

[298] R. M. Rilke, *Werke*, vol. 2, pág. 94. <<

[299] F. Hölderlin, *Hyperion*, *Werke*, vol. 1. <<

[300] Cit. en F. Haffner, *Anmerkungen zu Hitler*, pág. 36. <<

[301] V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 186. <<

[302] K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, pág. 57. <<

[303] Cit. en W. Müller-Lauter, *Über den Umgang mit Nietzsche*, pág. 845. <<

[304] Cit. en *ibíd*. <<

[305] A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker,* pág. 80. 351 «*El sentido…*», cit. en G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger,* pág. 225. <<

[306] C. F. von Weizsäcker, *Begegnungen in vier Jahrzehnten*, pág. 244. 366 «*como alma…*», BwAJ, pág. 177. <<

[307] *Ibíd.*, pág. 178. <<

[308] G. Picht, *Die Macht des Denkens*, pág. 181. <<

[309] H. A. Fischer-Barnicol, *Spiegelungen-Vermittlungen*, pág. 88. 369 «*Una cosa…*», G. Picht, *Die Macht des Denkens*, pág. 181. <<

[310] Cit. en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 289. <<

[311] Cit. en *ibíd.*, pág. 290. <<

[312] K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, pág. 57. <<

[313] H. Barth, *Vom Ursprung des Kunstwerks*, pág. 265. <<

[314] E. Steiger, *Noch einmal Heidegger,* pág. 269. <<

[315] *Ibíd*. <<

[316] K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, pág. 57. <<

[317] Cit. en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 315. <<

[318] Periódico de ideología nacionalsocialista. *(N. del T.)* <<

[319] Cit. en *ibíd*. <<

[320] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 253. <<

[321] Cit. en *ibíd*. <<

[322] Cit. en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 330. <<

[323] Cit. en *ibíd.*, pág. 335. <<

[324] Cit. en *ibíd*. <<

[325] H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, pág. 47. <<

[326] J. Benda, *Der Verrat der Intellektuellen*, pág. 125. <<

[327] Cit. en R. Mehring, *Heideggers Überlieferungsgeschick*, pág. 91. <<

[328] G. Picht, *Die Macht des Denkens*, pág. 205. <<

[329] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 22. <<

[330] O. Pöggeler, *Heideggers politisches Selbstverständnis*, pág. 41. <<

[331] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 295. <<

[332] Cit. en *ibíd.*, pág. 296. <<

[333] En B. Martin (ed.), *Martin Heidegger und das «Dritte Reich»*, pág. 187. <<

[334] *Ibíd.*, pág. 188. <<

[335] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 305. <<

[336] K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, pág. 46. <<

[337] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 315. <<

[338] Cit. en *ibíd.*, pág. 310. <<

[339] Cit. en B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, pág. 24. <<

[340] A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, pág. 41. <<

[341] J. P. Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, pág. 91. <<

[342] Cit. en M. Lilla, *Das Ende der Philosophie*, pág. 19. <<

[343] A. Kojève, *Hegel*, pág. 152. <<

[344] J. P. Sartre, *Das Ekel*, pág. 144. <<

[345] J. P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, pág. 65. <<

[346] *Ibíd.*, pág. 885. <<

[347] *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 19 de enero de 1994, pág. 27 (*cf*. también el 30 de noviembre de 1993). <<

[348] J. P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, pág. 926. <<

[349] M. Müller, *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, pág. 212.
<<

[350] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 320. <<

[351] Cit. en *ibíd.*, pág. 323. <<

[352] H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, pág. 52. <<

[353] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 319. <<

[354] Cit. en P. Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, pág. 246. <<

[355] A. Baeumler, *Hitler und der Nationalsozialismus*, pág. 172. <<

[356] J. Altwegg (ed.), *Heidegger in Frankreich-und zurück*?, pág. 33. <<

[357] Cit. en Cohen-Solal, *Sartre*, pág. 413. <<

[358] Cit. en H. Glaser, *Kleine Kulturgeschichte der Bundesrepublik*, pág. 19.
<<

[359] J. P. Sartre, *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, pág. 34. <<

[360] *Der Monat*, número 24 (1950), pág. 502. <<

[361] R. Schneider, *Das Unzerstörbare*, pág. 12. <<

[362] Cit. en H. Glaser (ed.), *Bundesrepublikanisches Lesebuch*, págs. 166 y sigs. <<

[363] *Der Monat*, números 22-23 (1950), pág. 379. <<

[364] H. Arendt, *Besuch in Deutschland*, en Arendt, *Zur Zeit. Politische Essays*, pág. 46. <<

[365] T. Mann, *Ansprache in Goethejahr*, en Mann, *Das essayistische Werk*, tomo 3, pág. 313. <<

[366] J. P. Sartre, *Drei Essays*, pág. 36. <<

[367] BwAJ, pág. 178. <<

[368] Cit. en E. Ettinger, *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, pág. 86. <<

[369] BwAJ, pág. 73. <<

[370] Cit. en BwHJ, pág. 275. <<

[371] BwAJ, pág. 177. <<

[372] Cit. en E. Ettinger, *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, pág. 85. <<

[373] Cit. en E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pág. 346. <<

[374] Cit. en *ibíd*. <<

[375] Cit. en E. Ettinger, *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, pág. 86. <<

[376] Cit. en *ibíd*. <<

[377] *Ibíd.*, pág. 87. <<

[378] Cit. en *ibíd.*, pág. 86. <<

[379] Cit. en E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pág. 347. <<

[380] Cit. en *ibíd*. <<

[381] Cit. en E. Ettinger, *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, pág. 90. <<

[382] Cit. en *ibíd.*, pág. 88. <<

[383] Cit. en *ibíd.*, pág. 90. <<

[384] Cit. en *ibíd.*, pág. 92. <<

[385] Cit. en *ibíd*. <<

[386] Cit. en *ibíd.*, pág. 97. <<

[387] Cit. en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, pág. 135. <<

[388] Cit. en E. Ettinger, *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, pág. 98. <<

[389] Cit. en *ibíd*. <<

[390] Cit. en *ibíd.*, pág. 122. <<

[391] Cit. en *ibíd*. <<

[392] Cit. en J. A. Barasch, *Die Auslegung der «öffentlichen Welt»*, pág. 126.
<<

[393] H. Arendt, *Menschen in finsteren Zeiten*, pág. 41. <<

[394] H. Arendt, *Freiheit und Politik*, pág. 681. <<

[395] H. Arendt, *Vita activa*, pág. 169. <<

[396] Cit. en E. Ettinger, *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, pág. 122. <<

[397] H. Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Wollen*, pág. 189. <<

[398] H. Arendt, *Vita activa*, pág. 242. <<

[399] Cit. en E. Ettinger, *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, pág. 113. <<

[400] H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, pág. 534. <<

[401] BwAJ, pág. 486. <<

[402] K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, pág. 189. <<

[403] Cit. en E. Ettinger, *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, pág. 118. <<

[404] Cit. en K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger,* pág. 82. <<

[405] *Ibíd.*, pág. 194. <<

[406] *Ibíd.*, pág. 140. <<

[407] *Ibíd.*, pág. 264. <<

[408] H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, pág. 62. <<

[409] En G. Benn, *Briefe an F. W. Oelze*, vol. 2, pág. 342. <<

[410] Cit. en H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, pág. 62. <<

[411] Cit. en *ibíd.*, pág. 71. <<

[412] Cit. en *ibíd.*, págs. 72 y sigs. <<

[413] Cit. en *ibíd.*, pág. 78. <<

[414] Cit. en *ibíd.*, pág. 77. <<

[415] Cit. en *ibíd.*, pág. 75. <<

[416] E. Jünger, *Der Arbeiter*, pág. 173. <<

[417] F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, vol. 2, pág. 20. <<

[418] E. Jünger, *Der Arbeiter*, pág. 173. <<

[419] F. G. Jünger, *Die Perfektion der Technik*, pág. 354. <<

[420] *Ibíd.*, pág. 157. <<

[421] J. G. Leithäuser, *Im Gruselkabinett der Technik*, pág. 475. <<

[422] *Ibíd.*, pág. 478. <<

[423] M. Bense, *Technische Existenz*, pág. 202. <<

[424] H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, pág. 151. <<

[425] R. Char, *Eindrücke von früher*, pág. 75. <<

[426] Cit. en R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, pág. 653. <<

[427] Cit. en BwHK, pág. 32. <<

[428] J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, pág. 73. <<

[429] Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, pág. 43. <<

[430] Th. W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, pág. 126. <<

[431] R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, pág. 521. <<

[432] J. P. Sartre, *Drei Essays*, pág. 149. <<

[433] Cit. en R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, pág. 568. <<

[434] Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur II*, pág. 7. <<

[435] Cit. en R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, pág. 555. <<

[436] Cit. en *ibíd.*, pág. 658. <<

[437] Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, pág. 15. <<

[438] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, pág. 355. <<

[439] Th. W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, pág. 251.
<<

[440] Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur* II, pág. 93. <<

[441] Th. W. Adorno. *Ohne Leitbild. Parva Ästhetica*, pág. 20. <<

[442] Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, pág. 47. <<

[443] Cit. en J. Améry, *Jargon der Dialektik*, pág. 598. <<

[444] P. Sloterdijk, *Kritik der Zynischen Vernunft*, pág. 687. <<

[445] Cit. en J. Améry, *Jargon der Dialektik*, pág. 604. <<

[446] Cit. en *ibíd.*, pág. 605. <<

[447] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, pág. 21. <<

[448] Cit. en J. Améry, *Jargon der Dialektik*, pág. 600. <<

[449] H. Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig fahre alt*, en Arendt, *Menschen in finsteren Zeiten*, pág. 184. <<

[450] G. Grass, *Hundejahre*, pág. 330. <<

[451] H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, pág. 103. <<

[452] *Ibíd*. <<

[453] *Das Spiegel-Interview*, en G. Neske, E. Kettering (ed.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, pág. 81. <<

[454] Cit. en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, pág. 373. <<

[455] O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, pág. 340. <<

[456] Cit. en G. Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan*, pág. 60. <<

[457] Cit. en O. Pöggeler, *Spur des Wortes. Zur Lyrik Paul Celans*, pág. 259.
<<

[458] G. Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan*, pág. 70. <<

[459] *Ibíd.*, pág. 80. <<

[460] H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, pág. 198. <<

[461] Cit. en E. Ettinger, *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, pág. 130. <<

[462] H. Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Wollen*, pág. 176. <<

[463] Nuestra traducción «¡Anda!, ¿hay ahí uno también?», corresponde a la expresión dialectal *Isch mi au do*?, que en alemán corriente equivale a *Ist man auch da*?, y que al pie de la letra se traduciría por «¿Uno está ahí también?». *(N. del T.)* <<

[464] En la notación musical anglosajona, h-e-d-e-g-g-e corresponde a nuestra serie «si-mi-re-mi-sol-sol-mi». *(N. del T.)* <<

[465] H. G. Gadamer, *Der eine Weg Martin Heideggers*, en Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 3, pág. 429. <<

[466] H. Melville, *Moby-Dick*, pág. 388. <<

[467] *Der Zauberer von Messkirch. Ein Film von Rüdiger Safranski und Ulrich Boehm*. <<

[468] H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, pág. 230. <<

[469] B. Welte, *Erinnerung an ein spätes Gespräch*, pág. 251. <<

[470] M. Müller, *Martin Heidegger. Ein Philosph und die Politik. Ein Gespräch*, pág. 213. <<

[471] H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, pág. 78. <<